Schellings Werke

Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ

Schellings Werke

Münchner Jubiläumsdruck

Vierter Hauptband

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/edellingsmerte0000vari_l5z3

Schellings Werke

Nach der Originalausgabe
in neuer Anordnung herausgegeben

von

Manfred Schröter

Vierter Hauptband

Schriften zur Philosophie der Freiheit
1804—1815

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

C. H. Beck und R. Oldenbourg
München 1927

B
2853
1927
v.4

83359

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Inhaltsverzeichnis

des vierten Hauptbandes

	Seite
Vorwort von K. F. A. Schelling zum VII. und VIII. (Orig.) Band (1860)	VII
Philosophie und Religion (1804)	1
Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft (1806)	61
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)	223
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810)	309
Über das Wesen deutscher Wissenschaft. Fragment (1811)	377
F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ꝛc. des Herrn Fr. H. Jacobi usw. (1812)	395
Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (1813)	513
Die Weltalter. Bruchstück (1813)	571
Über die Gottheiten von Samothrake. Beilage zu den Weltaltern (1815)	721

Vorwort des Herausgebers.

Die eine Hälfte dieses Bandes enthält die letzten Schriften aus der Zeit, in welcher sich Schelling vorherrschend noch mit Naturphilosophie beschäftigte. Es verknüpfen sich hier gewissermaßen Anfang und Ende, sofern die Schrift gegen Fichte zum Theil wieder auf die ersten Motive der Naturphilosophie zurückführt, den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft aber das Bestreben zu Grunde lag, die Wissenschaft des Organismus, das Höchste der Naturphilosophie (im engern Sinn), insbesondere fortzubilden, es mit ihr wo möglich zu einer eigentlichen Construktion der Arzneiwissenschaft zu bringen. Diese letzte Unternehmung der Naturphilosophie wurde jedoch von ihrem Urheber nicht weiter geführt. Während der Herausgabe der Jahrbücher verließ Schelling Würzburg im Jahr 1806 und trat in einen andern Wirkungskreis ein, dem wir zunächst die Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur verdanken. Im Jahr 1809 aber erschien die Abhandlung über die Freiheit. Mit dieser war Schelling zu einer Philosophie fortgegangen, die zwar materiell (als „Darstellung des ideellen Theils der Philosophie") an die Naturphilosophie angrenzte, formell aber, nämlich durch Weiterbildung der Principien, sowie durch die ganze Richtung, die sie nahm, über die Naturphilosophie und das Identitätssystem hinausging; die Principien des letzteren wurden zwar nicht ausdrücklich verlassen, aber sie wurden bereits in ein Verhältniß zu einer Personalität, einem Willen gesetzt, und nicht

aus ihnen allein, sondern zugleich aus ihrem Bezug zum göttlichen und in zweiter Linie zum menschlichen Willen wurde die Welt ꝛc. erklärt. Es hatte nun schon die entschiedene Hinwendung zu dem stattgefunden, was Schelling hernach geschichtliche Philosophie nannte. Noch deutlicher lassen dieß die Stuttgarter Privatvorlesungen erkennen. In der Entwicklung der Principien lehnen sich diese noch ganz an die Begriffe des Identitätssystems an, die sie unmittelbar, und ohne zu der gegebenen Zweizahl der Principien ein weiteres hinzuzufügen, so wenden, daß sie zur Grundlage eines auf der Individualität Gottes beruhenden Systems dienen. In der Ausführung dagegen erscheinen sie als Anticipation viel späterer Entwicklungen, und zeigen, wie sich Schelling, sobald er auf dieses neue Gebiet übergetreten war, eine Mannichfaltigkeit von Ideen darbot, von denen er die einen bleibend festhielt, andere aber nachher verließ oder doch, wie dieß bei den hier besonders wichtigen psychologischen der Fall ist, in den Hintergrund stellte.

Die äußere Veranlassung zu diesen in Stuttgart gehaltenen Vorträgen ist folgende. Schelling brachte den Winter 1809—1810 in der genannten Stadt zu (aus welchen Gründen, gehört nicht hierher). Es äußerten seine Freunde, an ihrer Spitze der damalige Oberjustizrath Georgii, den Wunsch, Erläuterungen über sein System zu hören. Schelling ging darauf ein; das für diesen Zweck von ihm Niedergeschriebene ist hier zum Abdruck gekommen mit Beiziehung einer von Schelling selbst revidirten Nachschrift Georgiis. Da die jedesmaligen Mittheilungen die Thesis für eine dem Vortrag folgende Unterredung bildeten, so erklärt sich hieraus das Kurze, Skizzirte der Darstellung.

Unter den Recensionen am Schluß des Bandes ist die über A. W. Schlegels Ehrenpforte ꝛc. hier nachgeholt worden.

Eßlingen, im August 1860.

In diesem Band ist vornämlich das mitgetheilte Bruchstück der Weltalter hervorzuheben. Es ist der erste Theil des einst lang erwarteten Werks, von welchem eine Anzahl Bogen schon Ende des Jahres 1811 und wieder im Jahr 1813 gedruckt worden sind. Das hier Veröffentlichte stammt wahrscheinlich aus dem Jahr 1814 (oder 1815) und ist die vollständigste unter den verschiedenen Ueberarbeitungen dieses Theils der Weltalter, die sich unter den Papieren Schellings vorfanden. Das Ganze sollte aus drei Theilen oder Büchern bestehen, entsprechend einer Folge von Zeiten, von denen die erste als die Zeit vor der Welt, die zweite als die Zeit dieser Welt, die dritte als die Zeit nach der Welt, alle drei als die Welt-Zeiten oder Ur-Zeiten (*χρόνοι αἰωνίοι*) bestimmt wurden. Die Weltalter sollten nichts anderes seyn als eine Geschichte dieser drei großen Abmessungen der Zeit. Den Anfang machte die Beschreibung der allerältesten Zeiten, worüber Schelling in einem der nicht gedruckten Entwürfe sagt:

> Wenn es einmal Zeiten der göttlichen Offenbarung gibt, warum sollten nicht auch in jener frühesten, allgemeinsten Offenbarung, durch die der Grund zu jeder späteren Offenbarung gelegt war, Zeiten denkbar seyn; warum wäre unmöglich, daß der dunkle Begriff der der Welt vorangehenden Ewigkeit dem tieferen Blick sich noch in Zeiten auflöste, gerade wie die dem gewöhnlichen Auge als unbestimmter Schimmer vorschwebenden Nebelsterne für das bewaffnete Auge sich noch in einzelne Lichter auflösen? —

Das zweite Buch, „die Gegenwart" betitelt, von dem nur ein unbedeutender Anfang auf einigen Conceptblättern vorhanden ist,

sollte mit einer Geschichte (= Philosophie) der Natur beginnen und in einer Geschichte der Geisterwelt sich fortsetzen, die dann von selbst in den dritten Theil der Weltalter auslief, der von der Zukunft der Dinge handelte. Man darf annehmen, daß die Gedanken, welche der Verfasser hier (im dritten Buch) ausführen wollte, großentheils in einem Gespräch aufbewahrt sind, das im nächsten Band folgt.

Die Schrift über die Gottheiten von Samothrake war bei ihrem Erscheinen als „Beilage zu den Weltaltern" bezeichnet worden, jedoch mit der Erklärung (s. die Nachschrift S. 423), daß dieser Zusatz ihre Selbständigkeit, so wie ihren Zusammenhang mit anderen, noch in Aussicht stehenden Werken, nicht aufhebe. Wenigstens zu der hier mitgetheilten Darstellung des ersten Theils der Weltalter steht sie nur durch einige Verweisungen in Beziehung. Dagegen schließt sie jenen entscheidenden Fortschritt in der Bestimmung der ersten Grundlage der Philosophie in sich, auf den Schelling selbst (2. Abth., Bd. I, S. 294) aufmerksam gemacht hat.

Was Schelling später in München im Jahr 1827 als System der Weltalter vortrug, war nicht mehr nach dem ursprünglichen Plan gearbeitet. Als aber auch der Titel Weltalter verschwand, so blieb doch ihre Idee.

Ich bemerke noch, daß der diesen Band einleitende Aufsatz über das Wesen deutscher Wissenschaft vermuthlich für die Allgemeine Zeitschrift bestimmt war und in den Jahren 1812 oder 1813, vielleicht aber auch schon früher, geschrieben zu seyn scheint.

Eßlingen, im November 1860.

K. F. A. Schelling.

Philosophie und Religion.

1804.

Vorbericht.

Das im Jahr 1802 erschienene Gespräch: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, ist seiner Anlage nach der Anfang einer Reihe von Gesprächen, deren Gegenstände auch in ihm zum voraus bezeichnet sind[1]. Dem zweiten Gespräch in dieser Folge fehlte, schon seit längerer Zeit, zur öffentlichen Erscheinung nur die letzte Vollendung, welche ihm zu geben, äußere Umstände nicht zugelassen haben. Abgezogen von der symbolischen Form, die er in diesem ganz und durchaus erhalten hat, enthält die gegenwärtige Schrift den Stoff desselben. Wenn aufmerksame Leser in dieser Spuren einer höheren organischen Verbindung erkennen, aus der die einzelnen Theile gerissen sind, so werden sie es sich aus dem Gesagten erklären. Die Veranlassung zur Mittheilung dieser Ideen auch ohne jene Form gaben die Aufforderungen, welche für den Verfasser in mehreren öffentlichen Aeußerungen, vorzüglich aber in der merkwürdigen Schrift von Eschenmayer (wodurch er die Philosophie aufs neue mit dem Glauben ergänzen will) liegen mußten, sich über eben diese Verhältnisse zu erklären. Am besten wäre dieß ohne Zweifel durch das Gespräch selbst geschehen, hätte seiner Erscheinung nicht der angegebene Grund entgegengestanden. Jene höhere Form, die einzige nach unserer Meinung, welche die bis zur Selbständigkeit ausgebildete Philosophie in einem unabhängigen und freien Geiste annehmen kann, wird aber nie gefordert, wo ein Zweck erreicht werden soll; denn sie kann nie als Mittel dienen und hat ihren Werth in sich selbst. Wie nun ein Werk

[1] S. 35 (Band 4, S. 234).

bildender Kunst, auch in die Tiefe des Meers versenkt und von keinem Auge gesehen, nicht aufhört Kunstwerk zu seyn, so allerdings auch jedes Werk philosophischer Kunst, auch unbegriffen von der Zeit. Beschränkte sich diese auf das reine Nichtbegreifen, so müßte man es ihr Dank wissen: statt dessen sucht sie es sich durch verschiedene Organe von ihr selbst, wovon ein Theil als Gegner, ein anderer als Anhänger erscheint, zurechtzumachen und anzueignen. Mißdeutungen und Verunstaltungen solcher Werkzeuge der Zeit übersehen sich leicht und sind keiner Rücksicht werth. Eine andere Bewandtniß hat es mit dem Widerstreit eines edlen Geistes und seinen Forderungen an ein Ganzes der Wissenschaft, welche ebenso viel Achtung verdienen, als sie zur Erleuchtung der Welt gleicherweise beitragen, sie mögen nun beseitigt und erfüllt werden, oder möge dieß nicht der Fall seyn.

Wenn wir nun uns des Vortheils, das, was seiner Natur nach der Gemeinheit unzugänglich seyn soll, ihr auch durch die Form äußerlich-sichtbar zu entziehen, begeben haben, zweifeln wir zwar keineswegs, daß die Zeit diese Töne alter Philosophie, die wir anzugeben gesucht haben, übel vernehmen werde, wissen aber auch, daß diese Dinge demungeachtet nicht profanirt werden können, daß sie durch sich selbst bestehen müssen, und wer sie nicht durch sich selbst besitzt, sie überhaupt nicht besitzen soll und besitzen kann. Zu den groben Mißdeutungen der Gegner, welche die Grundsätze und Folgen dieser Lehre auch bei der Gelegenheit erfahren mögen, werden wir daher ruhig schweigen: desto angelegener möchten wir die Zudringlichkeiten der Nachbeter und Erläuterer von uns ablehnen, und sie auffordern, selbst zu bedenken, daß einige Geister doch nicht allein zu dem Zweck produciren, damit sie Gelegenheit zur Büchermacherei haben, und eine edle Sache durch ihre rohen Anwendungen und geistlosen Ausspinnungen herabsetzen und verächtlich machen. Der Haufe lärmender Gegner verläuft sich endlich von selbst, wenn er gewahr wird, daß er umsonst sich ermüdet. Weniger ist in Deutschland zu erwarten, daß sich die Masse derer so bald sondere, die sich ohne Beruf zu unerbetenen Anhängern einer Lehre machen und, ohne begeistert zu seyn, zu gleichem Skandal der Klugen und der Ein-

fältigen den Thyrsus tragen: die, da sie unfähig sind, die eigentlichen Mysterien der Wissenschaft zu fassen, sich in ihre Außenseite werfen und diese mit der Masse fremdartiger Dinge, die sie hineinlegen, zur Caricatur ausdehnen, oder die Wahrheit, deren Sinn in der Tiefe gegründet ist, in einzelnen oberflächlichen Sätzen ausprägen, die keinen Sinn haben und nur den Pöbel in Erstaunen setzen; oder die, die Sprache mißbrauchend, ein hohles Gemüth, mit gutem Willen sonst, in solche Worte kleiden, welche ihre schwache Imagination lebhaft gerührt haben. Denn über alles gerathen die Deutschen in Schwärmen, den geschlechtslosen Bienen, obwohl nur darin gleich, daß sie emsig davonzutragen und zu verarbeiten suchen, was unabhängig von ihnen blüht und producirt ist. Nehmen sie sich doch die Mühe, selbst Gedanken zu haben, für die sie dann selbst verantwortlich sind, und enthalten sie sich des ewigen Gebrauches fremder, für den sie ihren Urhebern die Verantwortlichkeit aufladen: es hielte sie denn die billige Rücksicht auf sich selbst zurück, daß, da sie von fremdem Eigenthum schon so aufgeblasen sind, sie von eignen Gedanken, wenn sie deren hätten, vollends platzen möchten. Die Außenseite überlassen wir ihnen auch ferner; was aber das Innere betrifft,

Rühre nicht, Bock! denn es brennt.

Einleitung.

Es war eine Zeit, wo Religion, abgesondert vom Volksglauben, gleich einem heiligen Feuer, in Mysterien bewahrt wurde, und Philosophie mit ihr Ein gemeinschaftliches Heiligthum hatte. Die allgemeine Sage des Alterthums nennt die frühesten Philosophen als Urheber der Mysterien, wie die trefflichsten unter den späteren, Plato vornehmlich, gern von ihnen ihre göttlichen Lehren ableiteten. Damals hatte die Philosophie noch den Muth und das Recht zu den einzig großen Gegenständen, um deren willen allein es werth ist zu philosophiren und sich über das gemeine Wissen zu erheben.

In den spätern Zeiten wurden die Mysterien öffentlich und verunreinigten sich mit dem Fremdartigen, das nur dem Volksglauben angehören kann. Nachdem dieß geschehen war, mußte die Philosophie, wollte sie in ihrer Reinheit sich erhalten, von der Religion zurücktreten und im Gegensatz mit ihr esoterisch werden. Diese, welche gegen ihre ursprüngliche Natur mit dem Realen sich vermengt hatte und eine Aeußerlichkeit geworden war, mußte ferner auch überhaupt eine äußere Macht zu werden und, da sie jeden freien Aufschwung zum Urquell der Wahrheit in sich selbst verloren hatte, denselben auch außer sich gewaltsam zu hemmen suchen.

Daher kam es, daß der Philosophie jene Gegenstände, welche sie im Alterthum behandelt hatte, allmählich durch die Religion ganz entzogen, und sie auf dasjenige beschränkt wurde, was für die Vernunft keinen Werth hat. Wie dagegen die erhabenen Lehren, welche jene aus dem gemeinschaftlichen Eigenthum der Philosophie sich einseitig angemaßt

hatte, mit der Beziehung auf ihr Urbild auch ihre Bedeutung verloren, und auf einen ganz andern Boden versetzt, als dem sie entsprossen waren, ihre Natur völlig umwandelten.

Eine falsche Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion konnte aus diesem Gegensatze dadurch entstehen, daß jene sich selbst auf den Punkt herabsetzte, Geburten der Vernunft, Ideen, als Verstandesbegriffe und durch solche zu behandeln. Dieser Zustand der Wissenschaft wird durch den Dogmatismus bezeichnet, in welchem die Philosophie zwar eine breite und ansehnliche Existenz in der Welt gewann, aber ihren Charakter ganz aufopferte.

In dem Verhältniß, als die Art des Wissens im Dogmatismus genauer geprüft und einer Kritik unterworfen wurde, mußte sich deutlicher finden, daß es bloß auf Erfahrungsgegenstände und endliche Dinge anwendbar sey, dagegen über Dinge der Vernunft und der übersinnlichen Welt das bloße Zusehen habe, oder vielmehr völlig blind sey. Da es übrigens als das einzig mögliche Wissen anerkannt, ja nun erst vollkommen bestätigt war, mußte der immer gründlicheren Selbsterkenntniß seiner Nichtigkeit der steigende Werth seines Entgegengesetzten, welches man Glauben nennt, parallel gehen, so daß alles, was in der Philosophie eigentlich philosophisch ist, zuletzt diesem ganz überantwortet wurde.

Belege anzuführen wäre nicht schwer: ich erinnere indeß nur, daß diese Epoche im Allgemeinen durch Kant hinlänglich bezeichnet ist.

Die letzten Anklänge alter, ächter Philosophie wurden durch Spinoza vernommen: ich meine, daß er die Philosophie zu ihren einzigen Gegenständen zurückgeführt, obgleich er einem herrschenden System gegenüber nicht vermied, den Schein und die grellere Farbe eines, nur anderen, Dogmatismus anzunehmen.

Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik, als die Anweisung zu einem seligen Leben, wie sie gleichfalls in dem Umkreis heiliger Lehren vorkommt, erst gegründet und eine Folge von ihr.

Jene Lehre, abgesondert vom Ganzen der Philosophie, möchte, nicht ohne Grund, Natur-Philosophie heißen.

Daß eine solche Lehre, die ihrem Begriff gemäß nur speculativ, nichts anderes seyn will, die widerstreitendsten und sich selbst aufhebenden Urtheile erfahre, ist zu erwarten; denn wie jeder partiellen Ansicht Eine andere partielle entgegengesetzt werden kann, so einer umfassenden, die das Universum begreift, alle möglichen Einseitigkeiten. Aber ganz unmöglich ist, sie als Philosophie, und zwar vollendete, einerseits anzuerkennen, sie aber doch andererseits einer Ergänzung durch Glauben bedürftig zu erklären; denn dieses widerstreitet ihrem Begriff und hebt sie demnach selbst auf, da ihr Wesen eben darin besteht, in klarem Wissen und anschauender Erkenntniß zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint.

Eine solche Intention, wie sie in der Schrift: die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie, von C. A. Eschenmayer, gleichwohl vor Augen liegt, wäre daher völlig unbegreiflich, erhellte nicht aus ihr selbst, daß sich ihr scharfsinniger Urheber des speculativen Wissens über diejenigen Gegenstände, wegen deren er an den Glauben verweist, weder überhaupt noch im Einzelnen bemächtigte, und daß er nur aus diesem Grunde vornehmlich zu dem letztern seine Zuflucht genommen. Denn, um nur Eines anzuführen, so müßte es dem Philosophen leid seyn, welcher nicht über dieselben Gegenstände durch das Wissen und im Wissen eine viel klarere Erkenntniß hätte, als welche für Eschenmayer aus dem Glauben und der Ahndung hervorgegangen ist. Was er aber außer der Unmöglichkeit, gewisse Fragen durch Philosophie befriedigend zu beantworten, zur Begründung seines Glaubens Positives anführt, — kann allerdings nicht beweisend seyn, da der Glaube, könnte er bewiesen werden, aufhörte Glaube zu seyn, aber es ist im Widerspruch mit dem von ihm selbst Zugegebenen. Denn wenn das Erkennen, wie er sagt[1], im Absoluten erlischt, so ist jedes ideale Verhältniß zu ihm, das über diesen Punkt hinausliegt,

[1] §. 33 d. angef. Schrift.

nur durch eine Wiederauferweckung der Differenz möglich. Entweder war nun jenes Erlöschen wirklich ein vollkommenes, das Erkennen demnach ein absolutes, in dem alle Sehnsucht, die aus dem Widerstreit des Subjekts und Objekts entspringt, sich aufhob, oder es fand das Gegentheil statt. In diesem Fall war jenes selbst kein Vernunfterkennen, und es kann aus ihm nicht auf das Unbefriedigende des wahrhaft absoluten geschlossen werden. In jenem Fall aber kann keine höhere Potenz als Glaube oder Ahndung etwas Vollkommeneres und Besseres bringen, als in jenem Erkennen schon enthalten war, sondern, was ihm unter diesem oder jenem Namen entgegengesetzt wird, ist entweder nur eine besondere Ansicht jenes allgemeinen Verhältnisses zum Absoluten, das im Erkennen durch Vernunft am vollkommensten ist, oder es ist, weit entfernt eine wirkliche Erhebung und höhere Potenz zu seyn, vielmehr ein Herabsinken von der höchsten Einheit des Erkennens zu einem Erkennen mit neuer Differenz.

In der That ist das Besondere, was die Ahndung oder religiöse Intuition vor der Vernunfterkenntniß voraushaben soll, nach den meisten Beschreibungen nichts anderes als ein Rest der Differenz, der in jener bleibt, in dieser aber gänzlich verschwindet. Jeder, auch der noch übrigens in der Endlichkeit befangene, ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen, aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verschwindet es ihm. Es umschwebt ihn ewig, aber es ist, wie Fichte sehr bezeichnend sich ausdrückt, nur da, inwiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es. Nur in Augenblicken dieses Streits, wo die subjektive Thätigkeit sich mit jenem Objektiven in eine unerwartete Harmonie setzt, die eben deßwegen, weil sie unerwartet ist, vor der freien, sehnsuchtslosen Erkenntniß der Vernunft dieß voraus hat, als Glück, als Erleuchtung oder als Offenbarung zu erscheinen, tritt es vor die Seele. Aber kaum ist jene Harmonie gestiftet, so kann die Reflexion eintreten, und die Erscheinung flieht. Religion in dieser vorübergehenden Gestalt ist demnach ein bloßes Erscheinen Gottes in der Seele, sofern diese auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung ist; dagegen ist Philosophie nothwendig eine höhere und

gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes; denn sie ist immer in jenem Absoluten, ohne Gefahr, daß es ihr entflieht, weil sie sich selbst in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat.

Ich lasse daher den von Eschenmayer beschriebenen Glauben, die Ahndung des Seligen u. s. w. in ihrer Sphäre, die ich nur, weit entfernt über die der Philosophie zu setzen, vielmehr unter ihr denken muß, in ihrem ganzen Werth, den sie sich da geben mögen, bestehen, und kehre zu dem Vorhaben zurück, diejenigen Gegenstände, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben, der Vernunft und der Philosophie zu vindiciren.

Welches diese Gegenstände seyen, wird sich aus den folgenden Abschnitten ergeben.

Idee des Absoluten.

Ganz gemäß der Absicht, außer der Philosophie einen leeren Raum zu erhalten, welchen die Seele durch Glauben und Andacht ausfüllen könnte, wäre es, über dem Absoluten und Ewigen noch Gott als die unendlichmal höhere Potenz von jenem zu setzen.[1] Nun ist zwar an sich offenbar, daß es über dem Absoluten nichts Höheres geben könne, und daß diese Idee nicht zufälliger Weise, sondern ihrer Natur nach jede Begrenzung ausschließe. Denn auch Gott wäre wieder absolut und ewig; das Absolute kann aber nicht vom Absoluten, das Ewige nicht vom Ewigen verschieden seyn, da diese Begriffe keine Gattungsbegriffe sind. Es folgt daher nothwendig, daß jenem, welcher über dem Absoluten der Vernunft noch ein anderes als Gott setzt, jenes nicht wahrhaft als solches erschienen, und daß es bloß eine Täuschung sey, wenn er ihm gleichwohl diese Bezeichnung noch läßt, die ihrer Natur nach nur Eines bezeichnen kann.

Was mag es also seyn, das der Idee des Absoluten in derjenigen Vorstellung anhängt, welche es zwar als absolut, aber doch nicht zugleich als Gott anerkennt?

Diejenigen, welche zu der Idee des Absoluten durch die Beschreibung, welche der Philosoph davon gibt, gelangen wollen, fallen fast nothwendig in diesen Irrthum, indem sie dadurch immer nur eine bedingte Erkenntniß von ihm erlangen, eine bedingte Erkenntniß aber von keinem Unbedingten möglich ist. Alle Beschreibung derselben kann nämlich nur im Gegensatz gegen das Nichtabsolute geschehen, so nämlich,

[1] S. §. 40 f. der angef. Schrift.

daß von allem, was die Natur des letzteren ausmacht, jener das vollkommene Gegentheil zugeschrieben wird, kurz die Beschreibung ist bloß negativ und bringt nie das *Absolute selbst*, in seiner wahren Wesenheit, vor die Seele.

So wird das Nichtabsolute z. B. als dasjenige erkannt, in Ansehung dessen der Begriff dem Seyn nicht adäquat ist; denn eben weil hier das Seyn, die Realität nicht aus dem Denken folgt, vielmehr zu dem Begriff noch etwas nicht durch selbigen Bestimmtes hinzukommen muß, wodurch erst das *Seyn* gesetzt wird, ist es ein Bedingtes, Nichtabsolutes.

So wird ferner die Nichtabsolutheit von demjenigen eingesehen, in welchem das Besondere nicht durch das Allgemeine, sondern durch etwas außer diesem Liegendes bestimmt ist, und demnach zu jenem ein irrationales Verhältniß hat.

Auf gleiche Art ließe sich derselbe Gegensatz durch alle andern Reflexionsbegriffe verfolgen. Wenn nun der Philosoph die Idee des Absoluten so beschreibt, daß von ihr alle diejenige Differenz, welche im Nichtabsoluten ist, negirt werden müsse, so verstehen dieß diejenigen, welche jene Idee von außenher erlangen wollen, auf die bekannte Art, nämlich so, daß sie den Gegensatz der Reflexion und alle möglichen Differenzen der Erscheinungswelt für den Ausgangspunkt der Philosophie halten, und das Absolute als das *Produkt* betrachten, welches die Vereinigung jener Gegensätze liefert, wo denn das Absolute für sie auch keineswegs an sich selbst, sondern nur durch die Identificirung oder Indifferenzirung gesetzt wird. Oder noch gröber denken sie sich das Verfahren des Philosophen so, daß er in der einen Hand das Ideale oder Subjektive, in der andern das Reale oder Objektive hält, und beide zusammenschlägt, so daß sie sich wechselseitig aufreiben, und das Produkt dieser Aufreibung dann das Absolute ist. Man mag ihnen hundert- und aber hundertmal sagen: es gibt für uns kein Subjektives und kein Objektives, und das Absolute ist uns nur als die *Negation* jener Gegensätze die absolute Identität beider: sie verstehen doch nicht, und bleiben bei dem ihnen allein Verständlichen, dem nämlich, was aus

Zusammensetzung hervorgeht. So wenig sie bemerken, daß jene Beschreibung des Absoluten als Identität aller Gegensätze eine bloß negative ist, so wenig fällt es ihnen auf, daß der Philosoph zur Erkenntniß des Absoluten selbst noch etwas ganz anderes fordert, und dadurch jene Beschreibung selbst für gänzlich unzureichend zu einer solchen erklärt. Auch die intellektuelle Anschauung nämlich ist für sie nach ihren psychologischen Begriffen eine bloße Anschauung jener selbstgeschaffenen Identität durch den inneren Sinn, und demnach vollkommen empirisch, da sie vielmehr eine Erkenntniß ist, die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältniß haben kann.

Es entgeht ihnen nicht minder, wie die sämmtlichen Formen, in denen das Absolute ausgesprochen werden kann, und in denen es ausgesprochen ist, sich auf die drei einzig möglichen reduciren, die in der Reflexion liegen, und die in den drei Formen der Schlüsse ausgedrückt sind [1], und daß nur die unmittelbare anschauende Erkenntniß jede Bestimmung durch Begriff unendlich übertrifft.

Die erste Form des Setzens der Absolutheit ist die kategorische: diese kann sich in der Reflexion bloß negativ ausdrücken, durch ein Weder—Noch; es ist klar, daß hierin durchaus keine positive Erkenntniß liegt, und daß nur die eintretende produktive Anschauung diese Leere ausfüllt und das Positive in jenem Weder—Noch gewährt.

Die andere Form der Erscheinung des Absoluten in der Reflexion ist die hypothetische: wenn ein Subjekt und ein Objekt ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beider. Eben nur von diesem gleichen Wesen oder An-sich des einen und andern, das selbst nicht subjektiv oder objektiv ist, und zwar von diesem an sich selbst betrachtet, nicht sofern es das Verknüpfende oder wohl gar das Verknüpfte ist, wird die Identität prädicirt; denn in diesem Falle wäre die Identität ein bloßer Verhältnißbegriff, von welchem jene eben dadurch unterschieden werden soll,

[1] Vergl. Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip (1. Ausg.) S. 166 (Sämmtl. Werke Bd. 4, S. 300).

daß sie als eine absolute Identität, d. i. als eine solche bezeichnet wird, die jenem Wesen an sich selbst, nicht in der Beziehung auf die verknüpften Gegensätze, zukommt. Die Identität, welche in der ersten Form eine bloß negative war und das Absolute nur formell bestimmte, wird demnach in dieser, der hypothetischen, positiv, und bestimmt jenes qualitativ. Sagt man nun, daß auch diese Bestimmung noch einen Bezug auf Reflexion habe, indem sie den Gegensatz nur durch die Bejahung seines Gegentheils, wie die erste durch einfache Verneinung seiner selbst aufhebe, so ist dieß ganz richtig, aber ich frage, von welcher andern möglichen Bestimmung nicht dasselbe gelte. Dem Spinoza ist sein Substanzbegriff häufig genug vorgerücket, und er darnach zum Dogmatiker gestempelt worden, weil man auch bei ihm die einzig mögliche, unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, die er in dem Satze so klar beschreibt: Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, seitque se in Deo esse et per Deum concipi, bei Seite liegen ließ, und durch Vermittlung seiner — Definitionen und Beschreibungen zur Erkenntniß dessen gelangen wollte, was von allen Gegenständen allein nur unmittelbar erkannt werden kann. Verhält es sich mit den Begriffen der Unendlichkeit, der Untheilbarkeit, der Einfachheit etwa anders als mit dem der Substanz oder jedem andern, der uns zu Gebot steht, da die meisten durch ihre Zusammensetzung sogar ausdrücken, daß das, was sie bezeichnen sollen, für die Reflexion etwas bloß Negatives ist?

Die dritte Form, in welcher die Reflexion das Absolute auszudrücken liebt, und welche vorzüglich durch Spinoza bekannt ist, ist die disjunktive. Es ist nur Eines, aber dieses Eine kann auf völlig gleiche Weise jetzt ganz als ideal, jetzt ganz als real betrachtet werden: diese Form entspringt aus der Verbindung der beiden ersten; denn jenes Eine und selbe, das, nicht zugleich, sondern auf gleiche Weise, jetzt als das eine, jetzt als das andere betrachtet werden kann, ist eben deßwegen an sich weder das eine noch das andere (nach der ersten Form), und doch zugleich das gemeinschaftliche Wesen, die Identität beider (nach der zweiten Form), indem es, in seiner Unabhängigkeit von beiden,

dennoch gleicher Weise jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet werden kann.

Diese Form das Absolute auszudrücken ist denn auch die in der Philosophie am meisten herrschende gewesen. Denn wenn z. B. die Erfinder des sogenannten ontologischen Beweises von Gott aussagen, er sey das Eine, in Ansehung dessen das Denken auch das Seyn, die Idee die Realität involvire, so wollen sie damit nicht sagen: in ihm sey das Ideale und das Reale verknüpft, so daß er beides zugleich sey, sondern: Gott das schlechthin Ideale sey als solches und ohne weitere Vermittlung auch schlechthin real, sie ließen Gott nicht aus der Vermischung des Idealen und Realen entstehen, sondern ihn jedes für sich und jedes ganz seyn.

Diese nicht vermittelte, sondern ganz unmittelbare, nicht äußere, sondern innere Identität des Idealen und Realen hat nothwendig von jeher allen verborgen bleiben müssen, denen überhaupt die höhere Wissenschaftlichkeit unzugänglich ist, zu welcher der erste Schritt die Erkenntniß ist, daß das absolut-Ideale, ohne mit dem Realen integrirt zu werden, an sich selbst, auch absolut-real ist.

Am sonderbarsten indeß nimmt sich die Polemik gegen die absolute Identität des Denkens und Seyns als Ausdrucks der Absolutheit von denen aus, welche in der Philosophie keinen Schritt thun, ja sich nicht ausdrücken können, als durch Reflexionsbegriffe, und die, wenn sie eine Beschreibung des Absoluten geben wollen, denn doch keine andere zu finden wissen, als die schon bei Spinoza steht, es sey das, was einzig durch sich selbst — sey, was den ganzen Grund seines Seyns allein in sich selbst habe u. s. w., woraus denn allein schon erhellt, daß jener ganze Streit über die Definitionen des Absoluten eine leere Spiegelfechterei ist, welche Einfältige etwa blenden kann, gegen die Sache selbst nichts vermag.

Denn alle möglichen Formen, das Absolute auszudrücken, sind doch nur Erscheinungsweisen desselben in der Reflexion, und hierin sind sich alle völlig gleich. Das Wesen dessen selbst aber, das als ideal unmittelbar real ist, kann nicht durch Erklärungen, sondern nur durch

Anschauung erkannt werden; denn nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar, das Einfache aber will angeschaut seyn. Wie auch das Licht, in Bezug auf die Natur, einzig richtig als ein Ideales beschrieben werden könnte, das als solches real ist, ohne daß der Blindgeborene dadurch eine Erkenntniß desselben erlangte, so kann die Absolutheit im Gegensatz gegen die Endlichkeit nur auf ähnliche und keine andere Weise beschrieben werden, ohne daß damit gesetzt wäre, daß der geistig Blinde dadurch eine Anschauung des wahren *Wesens* der Absolutheit habe.

Inwiefern diese Anschauung nicht gleich der irgend einer geometrischen Figur auf allgemeingeltende Art *gegeben* werden kann, sondern jeder Seele, wie die Anschauung des Lichts jedem Auge, insbesondere eigenthümlich ist, so ist hier allerdings eine bloß individuelle, aber in dieser Individualität doch eben so *allgemeingültige* Offenbarung, als es für den empirischen Sinn das Licht ist, und dieß könnte der Punkt seyn, durch welchen auch Eschenmayers Andeutungen sich mit den Behauptungen der Philosophie in der beiderseitigen weiteren Entwickelung vereinigen lassen möchten.

Das einzige einem solchen Gegenstand, als das Absolute, angemessene Organ ist eine ebenso absolute Erkenntnißart, die nicht erst zu der Seele hinzukommt durch Anleitung, Unterricht u. s. w., sondern ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist. Denn wie das Wesen Gottes in absoluter nur unmittelbar zu erkennender Idealität besteht, die als solche absolute Realität ist, so das Wesen der Seele in Erkenntniß, welche mit dem schlechthin Realen, also mit Gott eins ist; daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen. Daher ferner auch alle Anweisung zur Philosophie, die jener Erkenntniß vorhergeht, nur negativ seyn kann, indem sie nämlich die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigt und die Seele indirekt zur Anschauung des Unendlichen führt. Von selbst läßt sie dann, zu dieser

gelangt, jene Behelfe des bloß negativen Beschreibens der Absolutheit zurück, und macht sich von ihnen los, sobald sie ihrer nicht mehr bedürftig ist.

In allen dogmatischen Systemen, ebenso wie im Kriticismus und Idealismus der Wissenschaftslehre, ist von einer Realität des Absoluten die Rede, die außer und unabhängig von der Idealität wäre. In diesen allen ist daher eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten unmöglich; denn, wie sich der Widerspruch der Forderung durch die letztgenannte aufs deutlichste ausgesprochen hat, das An-sich wird durch das Erkennen selbst wieder ein Produkt der Seele, demnach ein bloßes Noumen, und hört auf ein An-sich zu seyn.

Der Voraussetzung einer bloß vermittelten Erkenntniß des Absoluten (gleichviel, wodurch die Vermittelung geschehe) kann das Absolute des Philosophen nur als etwas erscheinen, das angenommen wird, um philosophiren zu können: da vielmehr das Gegentheil stattfindet, und alles Philosophiren beginnt und begonnen hat erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten. Das Wahre kann nur an der Wahrheit, das Evidente an der Evidenz erkannt werden; die Wahrheit und Evidenz selbst aber sind von sich selbst klar, und müssen daher absolut und das Wesen Gottes selbst seyn. Ehe man dieses erkannte, war es nicht einmal möglich, die Idee jener höheren Evidenz zu fassen, welche in der Philosophie gesucht wird, und erst nachdem durch Tradition das Wort und der Name der Philosophie auch an solche kam, die jenes inneren Antriebs dazu entbehrten, versuchten diese auch ohne jene Erkenntniß zu philosophiren, deren erster Ursprung zugleich der der Philosophie war.

Aber nicht minder wird, wer jene Evidenz, die in der Idee des Absoluten, und nur in ihr liegt, und welche zu beschreiben jede menschliche Sprache zu schwach ist, erfahren hat, alle Versuche, sie durch Glauben, durch Ahndung, durch Gefühl, oder welche Namen man hiezu erfinden möge, auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen und zu beschränken, als jener ganz unangemessen, sie nicht nur nicht erreichend, sondern ihr Wesen selbst aufhebend, betrachten müssen.

Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm.

Hierauf möchte man anwenden, was Plato dem Tyrannen von Syrakus schreibt: „Aber welche Frage, o Sohn des Dionysius und der Doris, ist die, welche du aufwirfst: was der Grund sey alles Uebels? Ja sogar ist der Stachel derselben der Seele eingeboren, so daß, wer ihn nicht ausreißt, niemals der Wahrheit wahrhaft theilhaftig werden möchte. Du, in dem Garten, unter den Lorbeeren sagtest, du selbst habest es eingesehen, und es sey deine Erfindung. Ich antwortete dir, daß, verhielte sich dieß so, du für mich der Befreier von vielen Nachforschungen gewesen wärest; auch niemals, setzte ich hinzu, habe ich einen getroffen, aber mir selbst viele Bemühung um diese Sache gegeben. Du aber bist, vielleicht von irgend wem davon hörend, vielleicht durch göttliche Schickung dazu gelangt“ [1].

In der angezeigten Schrift führt Eschenmayer mehrere Stellen der Zeitschrift und unter andern eine aus dem Bruno an, wo diese Frage aufs bestimmteste in den Worten aufgestellt ist: „Deine Meinung scheint diese zu seyn, o Bester, daß ich von dem Standpunkt des Ewigen selbst aus, und ohne außer der höchsten Idee etwas anderes vorauszusetzen, zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseyns und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung gelange“.

Er findet ganz natürlich in den nächstfolgenden Stellen die befriedigende Auflösung nicht; aber warum führt er die im Verlauf wirklich vorkommende Auflösung und so manche Stellen nicht an, worin sie für den Kenner klar und bestimmt genug niedergelegt ist, und wovon wir hier nur eine auszeichnen wollen: „Aber zuvor laß uns noch das Bleibende festhalten, und jenes, das wir als unbeweglich setzen müssen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare setzen, denn nicht müde wird die Seele, immer zu der Betrachtung des Vortrefflichsten zurückzukehren; hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus

[1] Ep. II.

jener Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die **Möglichkeit** für sich zu seyn vorher bestimmt sey, die **Wirklichkeit** aber des abgesonderten Daseyns nur **in ihm selbst** liege, und selbst bloß ideell, als ideell aber nur in dem Maße stattfinde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu seyn fähig gemacht ist, **sich selbst die Einheit zu seyn**".[1]

Ich werde nun versuchen, den Schleier von dieser Frage ganz hinwegzuheben, da auch die neueren Darstellungen in der Zeitschrift noch nicht bis zu demjenigen Gebiet (dem der praktischen Philosophie) fortgeführt worden sind, auf welchem allein die Auflösung vollständig gegeben werden kann.

Wir können noch nicht sogleich zur eigentlichen Beantwortung jener Frage gehen, noch stellen sich uns andere Zweifel in den Weg, deren Auflösung jener vorangehen muß.

Wir setzen vorerst überall nichts voraus als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiß, als in ihr keine Verschiedenheit und keine Mannichfaltigkeit seyn kann, so gewiß voraus, daß jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung, aussprechen könne. Wir bitten ihn, diese reine Absolutheit ohne alle andere Bestimmung sich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren.

Diese Erkenntniß ist die einzig erste, jede weitere ist schon eine Folge der ersten, und dadurch von ihr gesondert.

So gewiß nämlich jenes schlechthin einfache Wesen der intellektuellen Anschauung, für das uns kein anderer Ausdruck zu Gebot steht als der der Absolutheit, Absolutheit ist: so gewiß kann ihm kein Seyn zukommen, als das durch seinen Begriff (denn wäre dieß nicht, so müßte

[1] Bruno S. 131 (Band 4, S. 282).

es durch etwas anderes außer sich bestimmt seyn, was unmöglich ist); es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin-Idealen ist die ewige Form: nicht das schlechthin-Ideale steht unter dieser Form, denn es ist selbst außer aller Form, so gewiß es absolut ist, sondern diese Form steht unter ihm, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach, vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin-Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sey.

Dieses Reale ist nun eine bloße Folge der Form, so wie die Form eine stille und ruhige Folge des Idealen, des schlechthin-Einfachen ist. Dieses vermengt sich nicht mit dem Realen, denn das letztere ist zwar dasselbe dem Wesen nach, aber ewig ein anderes der ideellen Bestimmung nach: es ist auch nicht einfach in dem Sinne, wie es das Ideale ist, denn es ist das Ideale dargestellt im Realen, obgleich beides in ihm eins, ohne alle Differenz, ist.

Das Einfache oder das Wesen ist auch nicht das Bewirkende, oder der Realgrund der Form, und es ist von ihm zu dieser so wenig ein Uebergang, als von der Idee des Cirkels zu der Form der gleichen Entfernung aller Punkte der Linie von Einem Mittelpunkt ein Uebergang ist. Es findet in dieser ganzen Region kein Nacheinander statt, sondern alles ist wie mit Einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach eins aus dem andern fließt. Die Grundwahrheit ist: daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sey. So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte.

Wollte man nun die lautere Absolutheit, das schlechthin-einfache Wesen derselben, Gott oder das Absolute, die Form aber zum Unterschied, und weil die Absolutheit, der ursprünglichen Bedeutung nach, sich auf Form bezieht und Form ist, die Absolutheit nennen, so wäre dagegen eben nicht viel einzuwenden; und könnte dieß als der Sinn unter andern von Eschenmayer angenommen werden, so möchten

wir uns leicht darüber vereinigen. Aber in dem Sinne könnte dann Gott nicht als das beschrieben werden, was bloß durch Ahndung, durch Gefühl u. s. w. festgehalten wird. Denn wenn die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale als Wissen in die Seele eintritt, so tritt das Wesen als das An-sich der Seele selbst ein, und ist eins mit ihm, so daß die Seele, sich unter der Form der Ewigkeit anschauend, das Wesen selbst anschaut.

Wir haben nun nach dem Bisherigen Folgendes zu unterscheiden: das schlechthin-Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, nach der eben vorgeschlagenen Bezeichnung: Gott; das schlechthin-Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem seyn kann, ohne ein anderes Absolutes, nur in anderer Gestalt, zu seyn; und das Vermittelnde beider, die Absolutheit oder die Form. Inwiefern, kraft derselben, das Ideale im Realen als einem selbständigen Gegenbild objektiv wird, insofern kann die Form als ein Selbsterkennen beschrieben werden, nur daß dieses Selbsterkennen nicht als ein bloßes Accidens oder Attribut des absolut-Idealen, sondern als ein Selbständiges und selbst Absolutes betrachtet werden muß; denn das Absolute kann nicht Idealgrund von irgend etwas seyn, das nicht gleich ihm absolut wäre: so wie eben deßhalb auch das, worin das Ideale sich selbst erkennt, das Reale, ein Absolutes und Unabhängiges seyn muß, und nicht mit dem Idealen sich vermengt, das in seiner Reinheit und lauteren Idealität für sich besteht.

Dieses Selbsterkennen der Absolutheit ist nun als ein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst, ein sich-Theilen derselben, ein Differenziirtwerden, verstanden worden, eine Mißdeutung, die zuvor berichtigt seyn muß, ehe die erste Frage mit einiger Hoffnung, über die Antwort nicht wieder mißverstanden zu werden, beantwortet werden kann.

„Ohne Zweifel (?), sagt Eschenmayer[1], ist alles Endliche und Unendliche bloße Modification des Ewigen, aber was ist denn das Bestimmende dieser Modificationen, das Theilende dieser Unterschiede?

[1] S. 70.

Liegt dieses Bestimmende in der absoluten Identität, so wird sie offenbar dadurch getrübt, liegt es außer ihr, so ist der Gegensatz absolut. — Das sich-selbst-Erkennen, das aus-sich-Herausgehen, das sich-Theilen ist für die absolute Identität ein und eben dasselbe."

Ohne uns bei der hier geschehenen Vermischung zweier ganz verschiedener Fragen, der nach der Möglichkeit des Selbsterkennens der Absolutheit und der nach Entstehung der wirklichen Differenzen aus ihr (welche zu begreifen etwas ganz anders erfordert wird), zu verweilen, beschränken wir uns auf die Frage: Inwiefern sollte jenes Selbsterkennen ein Herausgehen der Identität aus sich seyn? — Etwa insofern als hierdurch Differenz zwischen dem Subjektiven und Objektiven dieses Erkennens gesetzt, dadurch also die Identität, welche von dem Absoluten prädicirt war, aufgehoben wurde? Allein die Identität wird nur von dem schlechthin-Idealen prädicirt, welches in seiner reinen Identität dadurch nicht aufgehoben wird, daß es in einem realen Gegenbild objektiv wird, so wenig als es mit diesem im Gegensatz seyn kann, da es sich nach dem Vorhergehenden nicht mit ihm vermengt, und nicht zugleich Subjekt und Objekt ist. Oder liegt das Herausgehen darin, daß jenes Selbsterkennen als eine Handlung, die nicht ohne Veränderung gedacht werden kann, oder als ein Uebergang vom Wesen zur Form gedacht wird? Das letzte ist nicht der Fall, denn die Form ist so ewig als das Wesen, und von ihm so unzertrennlich, als es die Absolutheit von der Idee Gottes ist. Das erste nicht, denn die Form ist ein ganz unmittelbarer Ausdruck des schlechthin-Idealen ohne alle Handlung oder Thätigkeit des letzteren (wenn wir sie als einen Akt bezeichnen, so ist dieß nach menschlicher Weise geredet); sondern wie das Licht der Sonne entfließt ohne eine Bewegung derselben, so die Form dem Wesen, dessen Natur nur derjenige einigermaßen auszusprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die die tiefste Ruhe selbst ist.[1] Der Grund des Mißverständnisses ist, daß der Begriff einer realen Folge, womit zugleich der der Veränderung dessen,

[1] Bruno S. 175 (Band 4, S. 305).

von dem sie ausgeht, verknüpft ist, auf diese Verhältnisse übergetragen wird, welche ihrer Natur nach bloß die einer idealen Folge seyn können.

Wie sollte aber ferner jenes Selbsterkennen als ein sich-selbst-Theilen des Absoluten angesehen werden? War es etwa, daß wir das Absolute als ein Gewächs vorstellten, das sich durch Ableger fortpflanzt? Sollte es Ein Theil seines Wesens seyn, der sich zum Subjekt, Ein Theil, der sich zum Objekt macht? Derjenige, der es so verstanden hätte, müßte nicht die ersten Sätze der frühesten Darstellungen dieser Lehre gelesen oder gefaßt haben. Wo sollte denn etwa die Theilung liegen? Im Subjekt? Aber dieß bleibt in seiner ganzen Integrität als schlechthin-Ideales. Im Objekt? Aber auch dieses ist das ganze Absolute. Oder *theilt* sich denn etwa, um ein für dieses Verhältniß mehrmals gebrauchtes Bild zu wiederholen, der Gegenstand dadurch, daß ihm sein Bild im Reflex entsteht? Ist nun ein Theil von ihm in ihm selbst, ein anderer im Bild, oder läßt sich nicht vielmehr keine vollkommenere Identität denken, als welche zwischen dem Gegenstand und seinem Bild ist, obgleich beide nie sich vermengen können?[1]

Endlich könnte, um jenes Differenzirtwerden der absoluten Identität im Selbsterkennen zu beweisen, so geschlossen werden: „Sie selbst, als das Subjektive gedacht, ist reine Einfachheit ohne alle Differenz, im Objektiven oder Realen, als dem Entgegengesetzten, wird sie daher nothwendig Nicht-Identität oder Differenz". Dieses zugegeben, bleibt auch hier das An-sich von aller Differenz frei, denn nur das, *worin* es objektiv wird, nicht es selbst ist Differenz. Was jedoch diese Differenz selbst betrifft, so könnte sie nur darin bestehen, daß die Eine und gleiche Identität in besonderen Formen objektiv würde; diese Formen aber, da in ihnen das Allgemeine, die Absolutheit, mit dem Besondern auf solche Weise eins wird, daß weder jene durch dieses noch dieses durch jene aufgehoben ist, könnten nur die *Ideen* seyn. In den Ideen aber sind die bloßen Möglichkeiten der Differenzen, und keine wirkliche Differenz, denn jede Idee ist ein Universum für sich, und alle Ideen

[1] Bruno S. 44. (Band 4, S. 238 unten).

sind als Eine Idee. Wäre daher jenes Differenziirtwerden des Absoluten durch das Selbsterkennen als ein wirkliches verstanden, so fände dieses auch nicht einmal in dem Gegenbild des Absoluten statt, noch weniger also in ihm selbst; denn wenn es sich selbst differenziirt, so differenziirt es sich nicht in sich selbst, sondern in einem andern, welches sein Reales ist, und auch dieses nicht durch sich selbst, sondern durch die Form, die aus der Fülle seiner Absolutheit als ein Selbständiges ohne sein Zuthun fließt.

Nach diesen Erklärungen, welche ohne Zweifel jedem, der überhaupt absolute Verhältnisse fassen mag, beweisen werden, daß auch in Bezug auf die Form das schlechthin-Ideale in seiner reinen Identität bleibt, gehen wir zur Beantwortung der erst vorgelegten Frage.

Das selbständige sich-selbst-Erkennen des schlechthin-Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität: in diesem und keinem andern Sinne werden wir nun in der Folge von jener Selbstrepräsentation des Absoluten handeln.

Alles bloß endliche Vorstellen ist seiner Natur nach nur ideal, die Repräsentationen der Absolutheit dagegen ihrer Natur nach real, weil sie dasjenige ist, in Ansehung dessen das Ideale schlechthin real ist. Das Absolute wird sich daher durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich selbst objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird. Sein selbständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. Dieß ist seine eine Seite; diejenige Einheit, die wir an den Ideen als Einbildung des Unendlichen in das Endliche bezeichnet haben.

Aber es ist doch nur absolut und selbständig in der Selbstobjektivirung des Absoluten, und demnach wahrhaft in sich selbst nur, sofern es zugleich in der absoluten Form und dadurch im Absoluten ist: und dieß ist seine andere, ideale oder subjektive, Seite.

Es ist daher nur ganz real, inwiefern es ganz ideal ist, und ist,

in seiner Absolutheit, Ein und dasselbe, das auf ganz gleiche Weise unter der Form beider Einheiten betrachtet werden kann.

Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objektiviren. Dieses zweite Produciren ist das der Ideen, oder vielmehr dieses Produciren und jenes erste durch die absolute Form ist Ein Produciren. Auch die Ideen sind relativ auf ihre Ureinheit in sich selbst, weil die Absolutheit der ersten in sie übergegangen ist, aber sie sind in sich selbst oder real nur, sofern sie zugleich in der Ureinheit, also ideal sind. Da sie demnach in der Besonderheit und Differenz nicht erscheinen könnten, ohne daß sie aufhörten absolut zu seyn, so fallen sie alle mit der Ureinheit zusammen, wie diese mit dem Absoluten zusammenfällt.

Auch die Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise produktiv; auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten. Dieses ist die wahre transscendentale Theogonie: ein anderes Verhältniß als ein absolutes gibt es in dieser Region nicht, welches die alte Welt nach ihrer sinnlichen Weise nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wußte, indem das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdestoweniger selbständig ist.

Das ganze Resultat dieser fortgesetzten Subjekt-Objektivirung, welche nach dem Einen ersten Gesetz der Form der Absolutheit ins Unendliche geht, ist: daß sich die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen auf die absolute Einheit Gottes reducirt, daß demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes, und bis hierher nichts ist, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Unzählige Versuche sind vergeblich gemacht worden, zwischen dem obersten Princip der Intellektualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Der älteste und am öftesten wiederholte derselben ist bekanntlich die Emanationslehre, nach welcher die Ausflüsse der Gottheit, in allmählicher Abstufung und Entfernung von der Urquelle,

die göttliche Vollkommenheit verlieren, und so zuletzt in das Entgegengesetzte (die Materie, die Privation) übergehen, wie das Licht zuletzt von der Finsterniß begrenzt wird. Aber in der absoluten Welt liegt nirgends eine Begrenzung, und wie Gott nur das schlechthin-Reale, Absolute produciren kann, so ist nothwendig jede folgende Effulguration wieder absolut und kann selbst wieder nur ihr Aehnliches produciren, nirgends aber ist ein stetiger Uebergang in das gerade Gegentheil, die absolute Privation aller Idealität, noch kann das Endliche aus dem Unendlichen durch eine Verminderung entstehen. Immer indeß ist dieser Versuch, der die Sinnenwelt aus Gott wenigstens nur durch Vermittlung und mehr auf negative als auf positive Weise, durch allmähliche Entfernung entspringen läßt, unendlich achtungswerther als jeder andere, der, auf welche Weise es geschehe, eine direkte Beziehung des göttlichen Wesens oder seiner Form auf das Substrat der Sinnenwelt annimmt. Nur der wird den Stachel jener Frage, wie Plato sagt, aus der Seele sich reißen, der alle Stetigkeit des erscheinenden Alls mit der göttlichen Vollkommenheit abbricht; denn nur dadurch wird ihm jenes in seinem wahrhaften Nichtseyn erscheinen.

Der roheste Versuch in der angegebenen Art ist wohl der, welcher der Gottheit eine Materie, einen regel- und ordnungslosen Stoff unterlegt, der durch die von ihr ausgehende Wirkung mit den Urbildern der Dinge geschwängert, diese gebiert und eine gesetzmäßige Verfassung erhält. Das Haupt und der Vater der wahren Philosophie wird als einer der Urheber dieser Lehre genannt — und sein Name dadurch entweiht. Denn eine genaue Untersuchung zeigt, daß jene ganze Vorstellung, so wie die gewöhnliche der platonischen Philosophie, nur aus dem Timäus geschöpft ist, mit dem wegen seiner Annäherung an moderne Begriffe leichter war sich vertraut zu machen als mit dem hohen sittlichen Geiste der ächteren platonischen Werke, des Phädo, der Republik u. a., welcher jenen realistischen Vorstellungen über den Ursprung der Sinnenwelt gerade entgegengesetzt ist. In der That ist der Timäus nichts als eine Vermählung des platonischen Intellektualismus mit den roheren, kosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherrscht hatten, und von denen

die Philosophie auf immer geschieden zu haben, als das ewig denkwürdige Werk des Sokrates und Plato gepriesen wird.

Die Unstatthaftigkeit jener Combination leuchtet klar auch aus den Werken der Neuplatoniker hervor, welche schon dadurch, daß sie die angebliche Materie des Plato gänzlich aus ihren Systemen ausschloßen, bewiesen, daß sie noch immer reiner und tiefer den Geist ihres Ahnherrn aufgefaßt, als alle später folgenden. Die Materie erklärten sie als das Nichts, und nannten sie das was nicht ist (οὐκ ὄν); ohne auch zwischen diesem und der Gottheit oder irgend einem Ausfluß derselben irgend eine direkte Beziehung oder ein reales Verhältniß zuzulassen, z. B. daß das Licht des göttlichen Wesens an dem Nichts sich gebrochen oder abgespiegelt habe, und hieraus die Sinnenwelt entstanden sey; denn das grob-Realistische jeder solchen Vorstellungsart war ihren durch das Licht des Idealismus erleuchteten Gedanken ebenso fremd als jede Art von Dualismus. Wenn das Parsische Religionssystem zur Erklärung der Mischung des unendlichen und endlichen Princips in den sinnlichen Dingen zwei Urwesen annimmt, die miteinander im Streit liegen und nur in der Auflösung alles Concreten (im Weltende) wieder geschieden und jedes in seine eigne Qualität gestellt werden können: so ist das dem Realen entgegengesetzte Urwesen keine bloße Privation, ein pures Nichts, sondern ein Princip des Nichts und der Finsterniß, eine Macht gleich jenem Princip, das in der Natur auf das Nichts wirkt und das Licht in der Refraktion trübt. An dem leeren Nichts aber kann nichts sich reflektiren oder durch dasselbe getrübt werden, und vor dem Allguten oder gleich-ewig mit ihm kann kein böses Princip oder ein Princip des Nichts seyn; denn dieses ist überall nur von der zweiten und nicht von der ersten Geburt.

Allgemein gesprochen: sollte die vielen, welche sich ohne Beruf, von leerem Dünkel getrieben, an die hohe Frage wagen, nicht schon die einfachste Reflexion belehren, daß sie gleich unwissend sind, sie mögen das Absolute zum positiv Hervorbringenden des Endlichen machen, oder jenem ein Negatives unterlegen, gleichviel ob sie es zuerst als Materie mit unendlicher Mannichfaltigkeit von Qualitäten, oder, nachdem

sie ihm die Mannichfaltigkeit abgebleicht, als ein bloßes leeres Unbestimmtes angeben, oder endlich gar zum Nichts machen? Denn in diesem wie in dem ersten Falle wird Gott zum Urheber des Bösen gemacht. Die Materie, das Nichts hat für sich durchaus keinen positiven Charakter; es nimmt ihn erst an und wird zum *bösen* Princip, nachdem der Abglanz des guten mit ihm in Conflikt tritt. Nun werden sie allerdings sagen, dieser Streit ist nicht von Gott verhängt, dagegen aber zugeben, daß die erste Wirkung oder der erste Ausfluß Gottes durch ein von ihm unabhängiges Princip begrenzt ist, und hiermit in den vollkommensten Dualismus zurückfallen.

Mit Einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Sollte Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Ferner: Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein bloß negatives Verhältniß, sie beweist nicht sowohl, daß sie sind, als daß sie nicht sind: wie kann sie ihnen also irgend ein positives Verhältniß zu Gott geben? Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer *Mittheilung* von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen.

Diese ebenso klare und einfache als erhabene Lehre ist auch die wahrhaft platonische, wie sie in denjenigen Werken angedeutet ist, die am reinsten und unverkennbarsten das Gepräge seines Geistes tragen. Nur durch den Abfall vom Urbild läßt Plato die Seele von ihrer ersten Seligkeit herabsinken und in das zeitliche Universum geboren werden, durch das sie von dem wahren losgerissen ist. Es war ein Gegenstand

der geheimeren Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato deßhalb nicht undeutlich hinweist, den Ursprung der Sinnenwelt nicht, wie in der Volksreligion, durch Schöpfung, als ein positives Hervorgehen aus der Absolutheit, sondern als einen Abfall von ihr vorzustellen. Hierauf gründete sich ihre praktische Lehre, welche darin bestand, daß die Seele, das gefallene Göttliche im Menschen, so viel möglich von der Beziehung und Gemeinschaft des Leibes abgezogen und gereiniget werden müsse, um so, indem sie dem Sinnenleben absterbe, das absolute wieder zu gewinnen und der Anschauung des Urbildes wieder theilhaftig zu werden. Die nämliche Lehre findet ihr im Phädo auf allen Blättern verzeichnet. Besonders scheint in den Eleusinischen Geheimnissen dieselbe durch die Geschichte der Demeter und des Raubs der Persephone symbolisch vorgebildet worden zu seyn.[1]

Wir gehen auf den Punkt zurück, den wir erst verließen. — Durch dieselbe stille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Wesenheit des Absoluten sich im Objekt ab- und ihm einbildet, ist dieses auch, gleich jenem, absolut in sich selbst. „Der Ordner des Alls, drückt sich der Timäus in seiner bildlichen Sprache aus, war gut: dem Guten aber entsteht niemals wegen irgend etwas noch irgendwann Neid; dessen frei wollte er, daß alles so viel möglich ihm ähnlich sey". — Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das andere Absolute seyn,

[1] S. Krit. Journal der Philos., I. Bd., 3. St., S. 24, 25. (Bd. 5, S. 123).

ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objektivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist; dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolut-frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eignen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit, ist, hört es auch auf frei zu seyn, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist.

Was in dieser Beziehung von dem Gegenbilde gilt, gilt nothwendig auch von jeder der in ihm begriffenen Ideen. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist das wahre Nichts, und kann eben deßhalb auch nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge, produciren. Der Grund des Abfalls, und insofern auch dieses Producirens, liegt nun nicht im Absoluten, er liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst, welches ganz als ein Selbständiges, Freies zu betrachten ist. Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und inwiefern diese durch die Einbildung des absolut-Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch in dem Absoluten; der Grund der **Wirklichkeit** aber einzig im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.

Da nämlich das Reale, wie es im Absoluten ist, unmittelbar als solches auch ideal und demnach Idee ist, so kann es, getrennt vom Absoluten, indem es rein als solches in sich selbst ist, nothwendig nicht mehr Absolutes, sondern nur Negationen der Absolutheit, Negationen der Idee produciren. Da nun diese als Realität unmittelbar zugleich Idealität ist, so wird das Producirte eine Realität seyn, die von der Idealität getrennt, nicht unmittelbar durch sie bestimmt ist, eine Wirklichkeit also, welche nicht zugleich die vollständige Möglichkeit ihres Seyns in sich selbst, sondern außer sich hat, demnach eine sinnliche, bedingte Wirklichkeit.

Das Producirende bleibt immer die Idee, welche, sofern sie bestimmt ist Endliches zu produciren, in ihm sich anzuschauen, Seele ist. Das, worin sie sich objektiv wird, ist nicht mehr ein Reales, sondern ein bloßes Scheinbild, ein immer und nothwendig Producirtes, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf diese nur, sofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist.

Inwiefern es die Selbstobjektivirung des Absoluten in der Form ist, wodurch das Gegenbild in sich selbst seyn und von dem Urbild sich entfernen kann, insofern hat die Erscheinungswelt ein, aber nur indirektes, Verhältniß zum Absoluten. Daher der Ursprung keines endlichen Dings unmittelbar auf das Unendliche zurückgeführt, sondern nur durch die Reihe der Ursachen und Wirkungen begriffen werden kann, die aber selbst endlos ist, deren Gesetz daher keine positive, sondern eine bloß negative Bedeutung hat, daß nämlich kein Endliches unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und auf dieses zurückgeführt werden kann. Wodurch schon in diesem Gesetz der Grund des Seyns endlicher Dinge als ein absolutes Abbrechen vom Unendlichen ausgedrückt wird.

Dieser Abfall ist übrigens so ewig (außer aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Denn wie jene auf eine ewige Weise als Idealität in ein anderes Absolutes, als Reales, geboren wird, und wie dieses andere Absolute, als Uridee, nothwendig eine gedoppelte Seite hat, die eine, wodurch es in sich selbst, die andere, wodurch es im An-sich ist: so ist eben damit und auf gleich ewige Weise der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, eine doppeltes Leben verliehen, eines in sich selbst, wodurch sie aber der Endlichkeit sich verpflichtet, und welches, inwiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. Dieser Ewigkeit des Abfalls und seiner Folge, des sinnlichen Universum, unerachtet, ist aber, in Bezug auf das Absolute, sowohl als die Idee an sich selbst, jener wie dieses ein bloßes Accidens, da der Grund von ihm weder in jenem noch in dieser an sich liegt, sondern nur in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet. Er ist außerwesentlich

für das Absolute wie für das Urbild; denn er verändert nichts in beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt und in Ansehung des Absoluten wie des Urbilds wahrhaft Nichts und nur für sich selbst ist.

Der Abfall kann auch nicht (was man so nennt) erklärt werden, denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nicht-Absolutheit ist. Denn die Selbständigkeit, welche das andere Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns, aber nicht weiter; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht.

Klarer hat wohl auf dieses Verhältniß von allen neueren Philosophen keiner gedeutet als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtseyns nicht in einer That-Sache, sondern in einer That-Handlung gesetzt will. Wie wenig die Zeitgenossen diesen Ausspruch zu ihrer Erleuchtung zu benutzen fähig gewesen, liegt aber nicht minder am Tage.

Das für-sich selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit. Die Seele schaut in allen Dingen einen Abdruck dieses Princips an. Am unorganischen Körper drückt sich das in sich selbst-Seyn als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beseelung als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, ist die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als Vernunft; denn die Form, als das Wesen des Wissens, ist das Urwissen, die Urvernunft selbst (λόγος); das Reale aber als ihr Produkt ist dem Producirenden gleich,

demnach reale Vernunft und als gefallene Vernunft Verstand (νοῦς). Wie nun die Ureinheit alle Ideen, die in ihr sind, aus sich selbst zeugt, so producirt sie auch als Verstand wieder die jenen Ideen entsprechenden Dinge lediglich aus sich selbst. Die Vernunft und die Ichheit, in ihrer wahren Absolutheit, sind ein und dasselbe, und ist diese der Punkt des höchsten für-sich-selbst-Seyns des Abgebildeten, so ist sie zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universum und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.

Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Princip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, wenn auch unbewußt, zu ihrem eignen Princip macht, kann, nach der vorhergehenden Vermischung der Ideen mit den Begriffen der Endlichkeit im Dogmatismus, nicht groß genug angeschlagen werden[1]. Es ist wahr, daß es, als Princip der gesammten Wissenschaft, nur eine negative Philosophie zum Resultat haben kann, aber es ist schon viel gewonnen, daß das Negative, das Reich des Nichts vom Reiche der Realität und dem einzig Positiven durch eine schneidende Grenze geschieden ist, da jenes erst nach dieser Scheidung wieder hervorstrahlen konnte. Wer das gute Princip ohne das böse zu erkennen meint, befindet sich in dem größten aller Irrthümer; denn, wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel.

Fichte sagt: die Ichheit ist nur ihre eigne That, ihr eignes Handeln, sie ist nichts abgesehen von diesem Handeln, und nur für sich selbst, nicht an sich selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden. Wie rein spricht sich die uralte Lehre der ächten Philosophie in diesem zum Princip der Welt

[1] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 465, Anm. d. H.

gemachten Nichts der Ichheit aus, und in welchem Gegensatz mit der Unphilosophie, welche vor diesem Nichts zurückbebend seine Realität in einem Substrat, worauf das unendliche Denken einwirkt, in einer unförmlichen Materie, einem Stoff zu fixiren strebt!

Wir wollen jenes Princip in einigen seiner Ramificationen, durch die es sich in die Natur erstreckt, verfolgen, ohne eben auf Vollständigkeit oder strenge Ordnung Anspruch zu machen.

Das erscheinende Universum ist nicht dadurch abhängig, daß es einen Anfang in der Zeit hat, es ist vielmehr der Natur oder dem Begriff nach abhängig, und hat wahrhaft weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtseyn ist, das Nichtseyn aber ebensowenig geworden als nicht geworden seyn kann.

Die Seele, ihren Abfall erkennend, strebt gleichwohl in diesem ein anderes Absolutes zu seyn, und demnach Absolutes zu produciren. Ihr Verhängniß ist aber, das, was in ihr, als Idee, ideal war, real, demnach als Negation des Idealen zu produciren. Sie ist also produktiv von besondern und endlichen Dingen. Nun strebt sie zwar, in jedem dieser Scheinbilder so viel möglich die ganze Idee nach ihren beiden Einheiten und an dem vollkommensten Bild von ihr selbst sogar alle Abstufungen der Ideen auszudrücken, so, daß sie, diese Bestimmung des Producirten von dieser, jene von jener Idee nehmend, das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Universum zu machen strebt. Auf diese Art entstehen ihr denn auch die verschiedenen Potenzen der Dinge, indem sie stufenweise, jetzt die ganze Idee im Realen, jetzt im Idealen ausdrückend, bis zur Ureinheit sich erhebt. Aber von der Seite ihrer Selbstheit ist die Verwicklung mit der Nothwendigkeit unauflöslich, welche sich für sie in die natura naturata, den allgemeinen Schauplatz der Geburt der endlichen und sinnlichen Dinge, ausbreitet. Nur durch die Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt sie wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren.

Die beiden Einheiten der Idee, die, wodurch sie in sich, und die, wodurch sie im Absoluten ist, sind in ihrer Idealität Eine Einheit und

die Idee daher ein absolutes Eins. In dem Abfall wird sie zu einem Zwei, einer Differenz, und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Ein Bild des An-sich kann sie nämlich nur produciren, indem sie die beiden Einheiten der Substanz als bloße Attribute unterordnet. Das in-sich-selbst-Seyn getrennt von der andern Einheit involvirt unmittelbar das Seyn mit Differenz der Wirklichkeit von der Möglichkeit (die Negation des wahren Seyns); die allgemeine Form dieser Differenz ist die Zeit, denn jedes Ding ist zeitlich, welches die vollkommene Möglichkeit seines Seyns nicht in sich selbst, sondern in einem andern hat, und die Zeit ist daher das Princip und die nothwendige Form aller Nicht-Wesen. Das Producirende, welches die Form der Selbstheit durch die andere Form zu integriren sucht, macht die Zeit zu einem Attribut, einer Form der Substanz (des producirten Realen), an welchem sie jene durch die erste Dimension ausdrückt. Denn die Linie ist die in der andern Einheit erloschene Zeit. Diese andere Einheit ist der Raum. Denn wie die erste die Einbildung der Identität in die Differenz ist, ist die andere nothwendig die der Zurückbildung der Differenz in die Identität, die Differenz also der Ausgangspunkt. Diese, welche im Gegensatz mit der Identität nur als reine Negation erscheinen kann, stellt sich im Punkt dar, denn er ist die Negation aller Realität. Die Auflösung der Identität in die Differenz, die sich, für die Seele, durch eine absolute Geschiedenheit ausdrückt, in der nichts mit dem andern eines ist, kann nur dadurch aufgehoben werden, daß die Differenz als reine Negation gesetzt wird, wo dann, weil Negation der Negation ähnlich und gleich seyn muß, die Identität dadurch gesetzt ist, daß in der absoluten Geschiedenheit kein Punkt vom andern wesentlich verschieden, sondern jeder dem andern vollkommen ähnlich und gleich ist, und einer durch alle und alle durch jeden einzelnen bedingt werden, welches im absoluten Raume der Fall ist.

Der Raum nimmt die Zeit auf, dieses geschieht in der ersten Dimension; wie die Zeit auch den Raum und, obwohl in der Unterordnung unter die herrschende Dimension (die erste), alle übrigen in sich aufnimmt. Die herrschende Dimension des Raums ist die zweite, das

Bild der idealen Einheit; diese ist in der Zeit als Vergangenheit, welche für die Seele, wie der Raum, ein abgeschlossenes Bild ist, worin sie die Differenzen als zurückgegangen, wieder aufgenommen in die Identität anschaut. Die reale Einheit, als solche, schaut sie in der Zukunft an, denn durch diese projiciren sich für sie die Dinge und gehen in ihre Selbstheit ein. Die Indifferenz oder die dritte Einheit haben die beiden Gegenbilder gemein, denn die Gegenwart in der Zeit, weil sie für die Seele nie ist, wie die ruhige Tiefe des Raums, sind ihr ein gleiches Bild des absoluten Nichts der endlichen Dinge.

Das Producirende indeß sucht, wie gesagt, das Producirte so viel möglich der Idee gleich zu machen. Wie das wahre Universum alle Zeit als Möglichkeit in sich, aber keine außer sich hat, strebt jenes die Zeit dem Dritten zu unterwerfen, und sie in der andern Einheit zu fesseln. Weil aber die Seele nicht zurück kann in die absolute Thesis, die absolute Eins, producirt sie nur die Synthesis oder die Drei, worin die beiden Einheiten, nicht wie im Absoluten ungetrübt, als ein und dasselbe Eins, das sich nicht summirt, sondern als ein unüberwindliches Zwei stehen. Das Producirte ist daher ein Mittelwesen, welches an der Natur der Einheit und der Zweiheit, des guten und des bösen Princips, gleicherweise Theil nimmt, worin die beiden Einheiten sich durchkreuzend sich trüben und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild oder Idol der wahren Realität hervorbringen.

Die Materie gehört, inwiefern sie nichts anderes als die Negation der Evidenz, des reinen Aufgehens der Realität in der Idealität selbst ist, ganz und gar zu der Gattung der Nichtwesen. Als ein bloßes Idol (simulachrum) der Seele, ist sie an sich und unabhängig von dieser betrachtet ein vollkommenes Nichts: wie sie in dieser Geschiedenheit von der Seele die Weisheit der Griechen in den Schattenbildern des Hades abbildet, wo auch die hohe Kraft des Herakles nur als Gebild (*εἴδωλον*) schwebt, während er selber im Kreis der unsterblichen Götter weilt.[1]

[1] Odyssee XI, 602.

Inwiefern nun die Seele von der Seite ihrer Selbstheit oder Endlichkeit betrachtet nur durch dieses Mittelwesen, wie durch einen getrübten Spiegel, die wahren Wesen erkennt, ist alles endliche Erkennen nothwendig ein irrationales, das zu den Gegenständen an sich nur noch ein indirektes, durch keine Gleichung aufzulösendes Verhältniß hat.

Die Lehre von dem Ursprung der Materie gehört mit zu den höchsten Geheimnissen der Philosophie. Noch hat keine dogmatische Philosophie die Alternative überwunden, sie entweder unabhängig von Gott, als ein anderes ihm entgegengesetztes Grundwesen, oder als die Wirkung eines solchen, oder abhängig von Gott, und dadurch Gott selbst zum Urheber der Privation, der Beschränkungen und des daraus resultirenden Uebels zu machen. Selbst Leibniz, welcher, richtig verstanden, die Materie bloß aus den Vorstellungen der Monaden ableitet, welche, wenn sie adäquat sind, nur Gott, wenn sie aber verworren sind, die Welt und die sinnlichen Dinge zum Gegenstand haben — selbst Leibniz, weil er diese verworrenen Vorstellungen und die mit ihnen nothwendig verbundenen Privationen des Uebels und des moralischen Bösen nicht erklären konnte, vermochte sich nicht der Aufgabe einer Rechtfertigung und gleichsam Vertheidigung Gottes wegen der Verhängung oder Zulassung desselben zu entziehen.

Allen jenen Zweifelsknoten, woran die Vernunft seit Jahrtausenden sich müde gearbeitet hat, macht die alte, heilige Lehre ein Ende: daß die Seelen aus der Intellektualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben (der Idee, nicht der Zeit nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib wie an einen Kerker sich gefesselt finden, und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren Universum mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusch der ihnen vorschwebenden Welt nur gestört durch Mißklang und widerstreitende Töne vernehmen, sowie sie die Wahrheit nicht in dem, was ist oder zu seyn scheint, sondern nur in dem, was für sie war, und zu dem sie zurückstreben müssen, dem intelligiblen Leben, zu erkennen vermögen.

Aber nicht minder lösen sich auch alle Widersprüche, in die sich

der Verstand und die realistische Ansicht unvermeidlich verwickelt, durch diese Lehre auf. Denn wenn z. B. gefragt wird, ob das Universum endlos ausgedehnt oder begrenzt sey, so ist die Antwort: keines von beiden, denn das Nichtseyn kann ebensowenig begrenzt als nichtbegrenzt seyn, weil es von einem Nichtwesen keine Prädicate gibt. Ist aber die Frage die: ob das Universum, sofern es eine scheinbare Realität hat, das eine oder andere sey, so heißt dieß ebenso viel, als: ob ihm das eine oder das andere beider Prädicate in dem Sinn zukomme, in welchem ihm auch die Realität zukommt, nämlich bloß im Begriff und in der Vorstellung, wo man denn wiederum nicht um die Antwort verlegen seyn kann.

Wir geben noch einige kurze Linien der weiteren Folgerungen aus dieser Lehre für die Naturphilosophie an.

Die Seele, nachdem sie in die Endlichkeit versenkt ist, kann die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, sondern nur in einer durch die Materie getrübten Gestalt erblicken. Gleichwohl erkennt sie auch so noch in ihnen die Urbilder und sie selbst als Universa, zwar differenziirt und außereinander, aber nicht bloß als abhängig voneinander, sondern zugleich als selbständig. Wie nun der endlichen Seele die Ideen nur in den Gestirnen, als unmittelbaren Abbildern, erscheinen, so verbinden sich dagegen die den Gestirnen vorstehenden Ideen als Seelen mit organischen Leibern, wodurch die Harmonie zwischen diesen und jenen begriffen wird. Als die Abbilder der ersten Ideen und demnach als die ersten abgefallenen Wesen müssen der Seele diejenigen erscheinen, welche, das gute Princip noch unmittelbarer darstellend, in der Dunkelheit der abgefallenen Welt wie Ideen in eignem Lichte leuchten und das Licht, den Ausfluß der ewigen Schönheit in der Natur, verbreiten. Denn diese entfernen sich am wenigsten von den Urbildern und nehmen auch am wenigsten von der Leiblichkeit an. Sie verhalten sich wieder zu den dunkeln Gestirnen, wie sich die Ideen zu ihnen selbst verhalten, nämlich als die Centra, in welchen jene sind, zugleich indem sie in sich selbst sind, aus welchem Einklang ihre Bewegungen entstehen; wie davon schon anderwärts hinlänglich gehandelt worden ist.

Wie Gott in dem ersten Gegenbild, durch die Form, nicht nur überhaupt sich objektiv wird, sondern auch sein Anschauen selbst wieder in jenem anschaut, damit es ihm vollkommen ähnlich und gleich sey, so schaut die Seele auch sich selbst wieder hinein in die Natur, im Licht, welches der in ihr nur wie in Trümmern wohnende Geist ist. Denn, obgleich von dem idealen Princip vollkommen gesondert, ist die Erscheinungswelt doch, für die Seele, die Ruine der göttlichen oder absoluten Welt. Sie ist nämlich die Absolutheit, aber nur in ihrer angeschauten Gestalt, nicht das schlechthin-Ideale, und auch jene nicht an sich, sondern inwiefern sie durch Differenz und Endlichkeit getrübt ist. Daraus begreift sich, wie Spinoza sogar bis zu dem harten Satze: Deus est res extensa, fortgehen konnte, wenn man auch nicht die Reflexion machen wollte, daß er von Gott die Ausdehnung nur insoweit aussagt, als Er das gleiche Wesen oder An-sich des Denkens und der Ausdehnung ist, wo denn das, was in dem Ausgedehnten ausgedehnt, in dem Negirten negirt ist, allerdings das Wesen Gottes ist; oder welcher Philosoph möchte wohl dem widersprechen, daß das in dem Sinnlichen und Ausgedehnten Verneinte das An-sich und demnach das Göttliche ist?

Daß aber die Naturphilosophie des Materialismus, dann der Identification Gottes mit der Sinnenwelt, hierauf des Pantheismus, und wie solche Namen, deren sich das Volk, ohne eben viel dabei zu denken, als Waffen bedient, weiter heißen mögen, angeklagt worden ist, kann nur auf die völlig Unwissenden oder die Blödsinnigen berechnet gewesen seyn, wenn nicht etwa ein Theil derer, die es vorgebracht haben, selbst unter die eine oder andere dieser Kategorien gehört hat; denn erstens hat die Naturphilosophie die absolute Nicht-Realität der gesammten Erscheinung aufs klarste behauptet und von den Gesetzen, welche nach Kant ihre Möglichkeit aussprechen, dargethan: „daß sie vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit sind, indem sie alle ein Seyn außer der absoluten Identität, welches an sich ein Nichts ist, aussagen)“[1]; zweitens hat sie „das absolute

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik B. 1, H. 2, S. 11 (Bd. 4, S. 397).

Getrennthalten (die vollkommene Abscheidung) der erscheinenden Welt von der schlechthin-realen als wesentlich zur Erkenntniß der wahren Philosophie" gefordert, „weil nur dadurch jene als absolute Nicht-Realität gesetzt werde, jedes andere Verhältniß aber zum Absoluten ihr selbst eine Realität gebe[1]; drittens ist jederzeit die Ichheit als der eigentliche Absonderungs- und Uebergangspunkt der besonderen Formen aus der Einheit, als das wahre Princip der Endlichkeit aufgestellt und von ihr dargethan worden, daß sie nur ihre eigne That und unabhängig von ihrem Handeln, ebenso wie das Endliche, das mit ihr und nur für sie abgesondert ist vom All, wahrhaftig Nichts sey[2]; welches Nichts denn übrigens einstimmig von der ächten Philosophie aller Zeiten, wenn auch in verschiedenen Formen, behauptet worden ist.

Freiheit, Sittlichkeit und Seligkeit: Endabsicht und Anfang der Geschichte.

„Es schien mir immer ein unauflösliches Problem zu seyn, sagt Eschenmayer[3], den Willen, der alle Spuren von einer Abkunft jenseits des Absoluten in sich trägt, aus der absoluten Identität und noch mehr aus dem absoluten Erkennen zu entwickeln". Und ferner: „So wahr es ist, daß alle Gegensätze der Erkenntnißsphäre in der absoluten Identität aufgehoben sind, so wenig möglich ist es, über den Hauptgegensatz des Diesseits und Jenseits hinauszukommen"[4].

Wenn das Diesseits hier die Erscheinungswelt und die Sphäre des endlichen Erkennens bedeutet, so wird Eschenmayer in dem, was wir so eben von der absoluten Unterscheidung beider, der erscheinenden

[1] Ebendas. 1stes Heft, S. 73 (Band 4, S. 388).

[2] S. außer vielen Stellen in Bruno die Zeitschr. I, 2tes Heft, S. 13 (Bd. 4, S. 398), und Kritisches Journal d. Philos. Bd. 1, Heft 1, S. 13 (Bd. 5, S. 26).

[3] S. 51 der angef. Schrift.

[4] Ebendas. S. 54.

und der absoluten Welt, behauptet haben, die vollkommene Bestätigung seines Gegensatzes finden. Wenn aber, nach derselben Stelle, auch das Absolute noch sein Jenseits hat, und das Diesseits als „das ziehende Gewicht des Willens, der im Erkennen ans Endliche gefesselt ist“[1], beschrieben wird, so sehe ich klar, daß Eschenmayer bei dem Absoluten etwas ganz anderes denkt, als ich dabei denke: was es ist, das er denkt, weiß ich nicht, da es mir, wie schon gesagt, ein unmittelbarer Widerspruch dünkt, außer und über dem Absoluten überhaupt etwas zu suchen.

Möge dieser geistreiche Forscher sich selbst deutlich machen, wozu in seiner Vorstellung unser Absolutes herabgesunken ist, und wodurch; vielleicht daß ihm dann zugleich bemerklich wird, daß eben das Höhere, das er jenseits dessen, was er Absolutes nennt, durch Glauben festhalten will, dieselbe Absolutheit ist, die wir in klarem Wissen und ebenso klarem Bewußtseyn dieses Wissens besitzen.

Oder hat er nicht selbst bei dieser Absolutheit das Licht angezündet, welches bei ihm durchbrechen zu wollen scheint, wenn er sagt: der göttliche Funken der Freiheit, welcher aus der unsichtbaren Welt sich der unsrigen mittheilt, durchbreche die absolute Identität, und erst dann entstehen nach Maßgab seiner Vertheilung auf einer Seite Denken und Seyn, auf der andern Wollen und Handeln?[2]

Nach unserer Vorstellung ist das Wissen eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Objekt oder als Endliches, welches dadurch selbständig ist und sich wieder ebenso verhält, wie sich das erste Gegenbild der göttlichen Anschauung verhielt. Die Seele löst sich in der Vernunft auf in die Ureinheit und wird ihr gleich. Hierdurch ist ihr die Möglichkeit gegeben, ganz in sich selbst zu seyn, sowie die Möglichkeit, ganz im Absoluten zu seyn.

Der Grund der Wirklichkeit des einen oder des andern liegt nicht mehr in der Ureinheit (zu der sich die Seele jetzt selbst verhält, wie diese sich zum Absoluten verhielt), sondern einzig in der Seele selbst, welche demnach aufs Neue die Möglichkeit erhält, sich in die

[1] Das.
[2] Das. S. 90.

Absolutheit herzustellen, oder aufs Neue in die Nicht-Absolutheit zu fallen und von dem Urbild sich zu trennen.

Dieses Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freiheit, welche allerdings unerklärbar ist, weil dieß eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu seyn: deren erster Ausgangspunkt aber, von dem sie in die Erscheinungswelt erst herabfließt, gleichwohl aufgezeigt werden kann und muß.

Wie das Seyn der Seele in der Ureinheit und dadurch in Gott für sie keine reale Nothwendigkeit ist, wie sie vielmehr in jener nicht seyn kann, ohne eben dadurch wahrhaft in-sich-selbst und zugleich absolut zu seyn, so vermag sie hinwiederum nicht wahrhaft frei zu seyn, ohne zugleich im Unendlichen, also nothwendig zu seyn. Die Seele, die, sich in der Selbstheit ergreifend, das Unendliche in sich der Endlichkeit unterordnet, fällt damit von dem Urbild ab, aber die unmittelbare Strafe, die ihr als Verhängniß folgt, ist, daß das Positive des in-sich-selbst-Seyns ihr zur Negation wird, und daß sie nicht mehr Absolutes und Ewiges, sondern nur Nicht-Absolutes und Zeitliches produciren kann. Wie die Freiheit der Zeuge der ersten Absolutheit der Dinge, aber eben deßhalb auch die wiederholte Möglichkeit des Abfalls ist, so ist die empirische Nothwendigkeit eben nur die gefallene Seite der Freiheit, der Zwang, in den sie sich durch die Entfernung von dem Urbild begibt.

Wie dagegen die Seele durch die Identität mit dem Unendlichen sich der endlichen Nothwendigkeit entziehe, wird aus dem Verhältniß derselben zur absoluten erhellen.

Die Seele ist auch in ihrem endlichen Produciren nur Werkzeug der ewigen Nothwendigkeit, ebenso auch die producirten Dinge sind nur Werkzeuge der Ideen. Aber das Absolute hat zu der endlichen Seele nur noch ein indirektes und irrationales Verhältniß, so daß die Dinge in ihr nicht unmittelbar aus dem Ewigen, sondern nur auseinander entspringen, und die Seele demnach, als identisch mit dem Producirten, in dem ganz gleichen Zustand der höchsten Verfinsterung ist wie die Natur. Die Seele dagegen, in der Identität mit dem Unendlichen, erhebt sich über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu

der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in der auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist.

Religion, als Erkenntniß des schlechthin-Idealen, schließt sich nicht an diese Begriffe an, sondern geht ihnen vielmehr voraus, und ist ihr Grund. Denn jene absolute Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen: zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln ist, als das Wesen oder An-sich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Denn jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirekten Verhältniß zur Welt, aber in diesem doch erhaben über sie erscheint, erscheint sie als Schicksal, welches zu erkennen, daher zu der Sittlichkeit der erste Schritt ist. In dem Verhältniß der bewußten Versöhnung mit ihr erkennt die Seele sie als Vorsehung, nicht mehr wie vom Standpunkt der Erscheinung als unbegriffene und unbegreifliche Identität, sondern als Gott, dessen Wesen dem geistigen Auge ebenso unmittelbar, durch sich selbst sichtbar und offenbar ist, als das sinnliche Licht dem sinnlichen Auge.

Die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur, der Gott, auf welche Weise es sey, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich. Nicht als ob die sittlichen Gebote dann auf Gott als Gesetzgeber bezogen und darum erfüllt werden sollten, oder welches andere Verhältniß dieser Art sich diejenigen denken mögen, die einmal nur Endliches zu denken vermögen; sondern, weil das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist, und weil dieses in seinen Handlungen ausdrücken ebenso viel ist, als das Wesen Gottes ausdrücken. Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist, und diesen seyn zu lassen, damit eine sittliche Welt sey, ist nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich.

Wie es nun ein und derselbe Geist ist, der die Wissenschaft und das Leben unterrichtet, die endliche Freiheit zu opfern, um die unendliche zu erlangen, und der Sinnenwelt zu sterben, um in der geistigen einheimisch zu seyn: wie also weder Sittenlehre noch Sittlichkeit ist ohne

Anschauung der Ideen, so ist hinwiederum eine Philosophie, die das Wesen der Sittlichkeit ausschließt, nicht minder ein Unding.

Bei Eschenmayer[1] steht Folgendes gedruckt: „Schelling hat den intelligibeln Pol oder die Gemeinschaft vernünftiger Wesen, welche einen nothwendigen Bestandtheil unsers Vernunftsystems ausmacht, in keiner seiner Schriften deutlich und ausführlich berührt, und dadurch die Tugend als eine der Grundideen aus der Vernunft ausgeschlossen", welches er denn ferner noch in andern Wendungen wiederholt.

Wenn platte Unwissenschaftlichkeit sich für ihre Nullität durch herzbrechende Aeußerungen über die Nichtsittlichkeit einer Philosophie an dieser rächt, oder, pfäffisch-tückisch, auch ein anderer durch ein so leichtes Urtheil seiner Beengtheit Luft zu machen sucht, so ist das in der Ordnung und begreiflich. Eschenmayer, wenn er das Unglück hat, in denselben Ton zu fallen, geräth nur in Widerspruch mit sich selbst; denn wie kann er, ohne sich zu widersprechen, demselben System, dem er jenen Vorwurf macht, zugestehen: es lasse nach dem Fichteschen für Philosophie vor jetzt nichts zu wünschen übrig, mit ihm beginne der heitere Tag der Wissenschaft[2] u. a. m.? Oder gehört auch die Idee der Tugend nach ihm in die Sphäre der Nichtphilosophie? und kann ein System der Philosophie vor jetzt nichts zu wünschen übrig lassen, ob es gleich die Idee der Tugend aus der Vernunft ausschließt? Und nun erst der Grund! Weil der Verfasser die sittliche Gemeinschaft vernünftiger Wesen in seinen Schriften nicht ausführlich und deutlich berührt (also nur nicht auf diese Weise berührt) hat, hat er die Idee der Tugend positiv ausgeschlossen (denn anders läßt sich die Stelle nicht erklären), ausgeschlossen in einem System, das alle Ideen als Eine behandelt, dessen Eigenthümliches es ist, alles in der Potenz des Ewigen darzustellen[3], in welchem nach Eschenmayer selbst[4] „die Tugend

[1] §. 86 der angef. Schr.
[2] Das. Vorber. S. II. S. 17.
[3] Das. S. 17.
[4] S. 92.

allein auch wahrhaft und schön, die Wahrheit auch tugendhaft und schön und die Schönheit mit Tugend und Wahrheit verschwistert ist". Wo sollte nun bei dieser Identität die Ausschließung irgend einer dieser Ideen herkommen?

„Das lautet alles vortrefflich", werden nun andre sprechen; „ohngefähr sagen wir das auch (sie sagen es allerdings, weil auch diese Formel ihnen, wie so manche andere, durch das öftere Vorkommen geläufig geworden ist), aber wir denken etwas ganz anderes dabei".

Wir wollen es also unverholen bekennen und deutlich sagen: Ja! wir glauben, daß es etwas Höheres gibt als eure Tugend und die Sittlichkeit, wovon ihr, armselig und ohne Kraft, redet: wir glauben, daß es einen Zustand der Seele gibt, in welchem für sie so wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloß der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt. Das Gebot spricht sich durch ein Sollen aus, und setzt den Begriff des Bösen neben dem des Guten voraus. Um das Böse euch gleichwohl zu erhalten (denn es ist nach dem Vorhergehenden der Grund eurer sinnlichen Existenz), wollt ihr die Tugend lieber als Unterwerfung denn als absolute Freiheit begreifen. Daß Sittlichkeit in diesem Sinne nichts Höchstes sey, könnt ihr aber schon aus dem Gegensatz sehen, den sie für euch zur Begleitung hat, dem der Glückseligkeit. Die Bestimmung des Vernunftwesens kann nicht seyn, dem Sittengesetz ebenso zu unterliegen, wie der einzelne Körper der Schwere unterliegt, denn hiemit bestünde das Differenzverhältniß: die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Wie unglücklich zu seyn oder sich zu fühlen die wahre Unsittlichkeit selbst ist, so ist Seligkeit nicht ein Accidens der Tugend, sondern sie selbst. Nicht ein abhängiges, sondern ein in der Gesetzmäßigkeit zugleich freies Leben zu leben, ist absolute Sittlichkeit. Wie die Idee und wie ihr Abbild, der Weltkörper, nur dadurch, daß er das Centrum, die Identität, in sich selbst aufnimmt, zugleich in ihr ist und umgekehrt, so auch die Seele: ihre Tendenz mit dem Centro, mit

Gott Eins zu seyn, ist Sittlichkeit; aber die Differenz würde als bloße Negation bestehen, wäre nicht diese Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit zugleich ein Uebergang des Unendlichen in das Endliche, d. h. ein vollkommenes in sich selbst Seyn des letzteren. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich demnach nur als die zwei verschiedenen Ansichten einer und derselben Einheit: keiner Ergänzung durch die andere bedürftig, ist jede für sich absolut und begreift die andere, und das Urbild dieses Eins-Seyns, welches zugleich das der Wahrheit und der Schönheit ist, ist in Gott.

Gott ist auf eine völlig gleiche Weise absolute Seligkeit und absolute Sittlichkeit, oder beide sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Denn in ihm ist keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus den ewigen Gesetzen seiner Natur fließende Nothwendigkeit, d. h. die nicht als solche zugleich absolute Seligkeit wäre. Aber auch hinwiederum die Seligkeit ist in Ansehung Gottes in der absoluten Nothwendigkeit, und insofern in der absoluten Sittlichkeit gegründet. In ihm ist das Subjekt auch schlechthin das Objekt, das Allgemeine das Besondere. Er ist nur ein und dasselbe Wesen von der Seite der Nothwendigkeit und von der Seite der Freiheit betrachtet.

Von der Seligkeit Gottes ist die Natur, von seiner Heiligkeit die ideale Welt, obgleich nur ein unvollkommenes durch Differenz gestörtes, Bild.

Gott ist das gleiche An-sich der Nothwendigkeit und der Freiheit; denn die Negation, wodurch der endlichen Seele die Nothwendigkeit als unabhängig von der Freiheit, ihr entgegen, erscheint, verschwindet in ihm; aber Er ist nicht nur in Bezug auf die einzelne Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der sie dieselbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, sondern ebenso in Bezug auf die Gattung das gleiche Wesen der Freiheit und der Nothwendigkeit, der Getrenntheit der Vernunftwesen im Einzelnen und der Einheit aller im Ganzen. Gott ist daher das unmittelbare An-sich der Geschichte, da er das An-sich der Natur nur durch Vermittlung der Seele ist. Denn da im Handeln das Reale, die Nothwendigkeit, unabhängig von

der Seele erscheint, so ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben mit der Freiheit nicht aus der Seele selbst zu begreifen, sondern erscheint jederzeit als eine unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt. Da aber Gott die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt seyn kann, so ist auch nur die Geschichte im Ganzen — und auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes.

Obgleich von den Schicksalen des Universums nur die Eine Seite repräsentirend, ist die Geschichte doch nicht partiell, sondern symbolisch für jene zu fassen, die sich in ihr ganz wiederholen und deutlich abspiegeln.

Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die große Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören.

Bevor wir diese Endabsicht der Geschichte und des gesammten Weltphänomens deutlicher entwickeln, sehen wir noch auf einen Gegenstand zurück, über welchen nur die Religion Unterricht ertheilte: ich meine die für den Menschen so interessante Frage nach den ersten Anfängen der Erziehung seines Geschlechts, dem Ursprung der Künste, der Wissenschaften und der gesammten Cultur. Die Philosophie sucht auch in jenen grenzenlos dunkeln Raum das Licht der Wahrheit zu verbreiten, den Mythologie und Religion für die Einbildungskraft mit Dichtungen angefüllt haben. Die Erfahrung spricht zu laut aus, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, der Bildung und Gewöhnung durch schon Gebildete

bedarf, um zur Vernunft zu erwachen, und daß Mangel der Erziehung zur Vernunft in ihm auch bloß thierische Anlagen und Instinkte sich entwickeln läßt, als daß der Gedanke als möglich erschiene: das gegenwärtige Menschengeschlecht habe sich von sich selbst aus der Thierheit und dem Instinkt zur Vernunft und zur Freiheit emporgehoben. Nicht minder würden auch die dem Zufall überlassenen Anfänge der Bildung sogleich nach so verschiedenen Richtungen sich getrennt haben, daß dadurch jene Identität der Bildung, die man in dem Verhältniß findet, in welchem man sich der Urwelt und der wahrscheinlichen Geburtsstätte der Menschheit annähert, völlig unbegreiflich würde. Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlichen Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äußerste dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkene Cultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint.

Nach diesen Prämissen bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen, so daß dieses Geschlecht, in dem bloß die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Cultur und Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechtes besitzt, von dem es die tiefere Potenz oder das Residuum ist, und welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf der Erde ausgestreut, von ihr verschwunden ist. Wenn nach den Abstufungen der Ideenwelt auch der Idee des Menschen eine höhere Ordnung vorsteht, aus der sie erzeugt ist, so ist es der Harmonie der sichtbaren mit der unsichtbaren Welt gemäß, daß dieselben Urwesen, welche die geistigen Erzeuger des Menschen der ersten Geburt nach gewesen, in der zweiten seine ersten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er sich in sein vollkommeneres Leben wiederherstellt.

Wenn aber gezweifelt werden sollte, wie jenes Geistergeschlecht in

irdische Leiber habe herabsteigen können, so überzeugt uns alles, daß die frühere Natur der Erde sich mit edlern und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen sind: wie die Reste von thierischen Geschöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich gesucht werden, und die durch Größe und Struktur die jetzt existirenden weit übertreffen, beweisen, daß sie auch in andern Gattungen lebender Wesen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplarien und vollkommener gebildete Gattungen geboren hat, die den veränderten Verhältnissen der Erde weichend ihren Untergang fanden. Die allmähliche Deterioration der Erde ist nicht nur eine allgemeine Sage der Vorwelt, sondern eine ebenso bestimmte physikalische Wahrheit, als es die später eingetretene Inclination ihrer Axe ist. Mit der wachsenden Erstarrung griff die Macht des bösen Princips in gleichem Verhältniß um sich, und die frühere Identität mit der Sonne, welche die schöneren Geburten der Erde begünstigte, verschwand.

Wir werden uns von jenem höheren Geschlecht, als der Identität, aus welcher das menschliche hervorging, gern vorstellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigt, was das zweite Geschlecht nur in einzelne Strahlen und Farben gestreut, allein mit Bewußtseyn verknüpft. Jenen Zustand bewußtloser Glückseligkeit sowohl als den der ersten Milde der Erde haben die Sagen aller Völker in dem Mythos des goldenen Zeitalters erhalten: wie es natürlich war, daß das zweite Menschengeschlecht jene Schutzgeister seiner Kindheit, die Wohlthäter, durch die es, vom Instinkt aufgerichtet, mit den ersten Künsten des Lebens begabt, gegen die künftige Härte der Natur zum voraus geschützt wurde, und die ersten Keime der Wissenschaften, der Religion und der Gesetzgebung erlangt hatte, in dem Bild der Heroen und der Götter verewigte, mit denen seine Geschichte allerwärts und nach den Ueberlieferungen der ersten und ältesten Völker beginnt.

Unsterblichkeit der Seele.

Die Geschichte des Universum ist die Geschichte des Geisterreichs, und die Endabsicht der ersten kann nur in der der letzten erkannt werden.

Die Seele, welche sich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende desselben ist, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit diesem: ebenso auch die Seele, sofern sie das Princip des Verstandes ist, weil auch diese sich mittelbar durch die erste auf das Endliche bezieht. Das wahre An-sich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele ist die Idee, oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott, und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntnisse ist. Daß nun dieses ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz. Das zeitliche Daseyn ändert in dem Urbild nichts, und wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche existirt, so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören real zu seyn.

Dieses Ewige der Seele aber ist nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer, sondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schließt. Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinn wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit und keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab, und kann am wenigsten demjenigen entstehen, welcher schon jetzt bestrebt ist, die Seele so viel möglich von dem Leibe zu lösen, d. h. nach Sokrates dem wahrhaft Philosophirenden[1].

[1] Phädo S. 153.

Es ist daher Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Seyn in der Idee zu setzen[1], und, wie uns scheint, klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern lassen[2].

Wenn die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge von einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist, so wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich seyn, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat; dagegen ist es nothwendig, daß die, deren Seelen fast bloß von zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt und aufgeblasen waren, in einen dem Nichts ähnlichen Zustand übergehen und am meisten im wahren Sinne sterblich seyen: daher ihre nothwendige und unwillkürliche Furcht vor der Vernichtung, während dagegen in denjenigen, welche schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind und den Dämon in sich am meisten befreit haben, Gewißheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung, sondern die Liebe des Todes entsteht.

Wird aber die Endlichkeit als das wahre Positive und die Verwicklung mit ihr als die wahre Realität und Existenz gesetzt, so werden die ersten, welche sich von ihr als einer Krankheit am meisten zu befreien getrachtet haben, nothwendig am wenigsten (in diesem Sinne) unsterblich seyn, diejenigen hingegen, welche sich hier auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Fühlen und dem Aehnliches eingeschränkt haben, werden die ihnen erwünschte Realität ganz vollkommen genießen, und von Materie trunken, gleichsam am meisten, in ihrem Sinne, fortdauern.

Hat schon die erste Endlichkeit der Seele eine Beziehung auf Freiheit und ist eine Folge der Selbstheit, so kann auch jeder künftige Zustand der Seele zu dem gegenwärtigen nur in diesem Verhältniß stehen, und der nothwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, ist der der Schuld oder der Reinheit von der Schuld.

Die Endlichkeit ist an sich selbst die Strafe, die nicht durch ein

[1] Eschenmayers angef. Schr. S. 59. §. 67.
[2] Ebendas. §. 68. S. 60.

freies, sondern nothwendiges Verhängniß dem Abfall folgt (hier liegt der Grund der nach Fichte unbegreiflichen Schranken): derjenigen also, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung von dem Urbilde war, wartet nothwendig der negirteste Zustand, diejenigen im Gegentheil, welche es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, werden durch viel wenigere Zwischenstufen zu dem Punkt gelangen, wo sie sich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen, und wo sie aufhören sterblich zu seyn; wie es Plato bildlicher im Phädo beschreibt, daß die ersten in den Schlamm der Materie versenkt in der untern Welt verborgen werden, von den andern aber die, welche vorzüglich fromm gelebt haben, von diesem Ort der Erde befreit und wie aus einem Kerker losgelassen, aufwärts in die reinere Region gelangen und über der Erde wohnen, diejenigen aber, welche durch Liebe zur Weisheit hinlänglich gereinigt sind, ganz und gar ohne Leiber die ganze Zukunft leben und zu noch schöneren Wohnsitzen als jene gelangen werden.

Diese Stufenfolge möchte sich durch folgende Betrachtungen bewähren. — Das Endliche ist nichts Positives, es ist nur die Seite der Selbstheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbild zur Negation wird. Das höchste Ziel aller Geister ist nicht, daß sie absolut aufhören, in sich selbst zu seyn, sondern daß dieses in-sich-selbst Seyn aufhöre, Negation für sie zu seyn und sich in das Entgegengesetzte zu verwandeln, daß sie also ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Was ist daher die Natur, dieß verworrene Scheinbild gefallener Geister, anders als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert, und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen? Da die Selbstheit selber das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele in dem Maß, in welchem sie, mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich aufs Neue im Scheinbild an, und bestimmt sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf besseren Sternen ein zweites weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch

tiefere Orte verstoßen wird; so wie, wenn sie im vorhergehenden Zustand ganz von dem Idol sich gelöst und alles, was bloß auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt, und rein für sich, ohne eine andere Seite, in der Intellektualwelt ewig lebt.

Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. In gleichem Verhältniß wie diese sich ihrem Centro annähert, schreitet auch jene zu ihrem Ziele fort, denn auch den Gestirnen sind ihre Verwandlungen bestimmt und ihre allmähliche Auflösung aus der tieferen Stufe in die höhere.

Wie nun die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls ist, so mag auch dieser in jener Beziehung von einer mehr positiven Seite angesehen werden. Denn die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine *selbstgegebene*, so daß sie als wahrhaft selbständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind; wodurch der Abfall das Mittel der *vollendeten* Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder *in* der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht.

Mit dieser Ansicht vollendet sich erst das Bild jener Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten gegen das Gegenbild, welche *Spinoza* trefflich in dem Satz ausdrückt: *daß Gott sich selbst mit intellektualer Liebe unendlich liebt*[4]. Unter diesem Bild der Liebe Gottes *zu sich selbst* (der schönsten Vorstellung der Subjekt-Objektivirung) ist dann auch der Ursprung des Universum aus ihm und sein

[4] Ethic. V. Prop. XXXV.

Verhältniß zu dieſem in allen denjenigen Religionsformen dargeſtellt worden, deren Geiſt im Weſen der Sittlichkeit gegründet iſt.

Nach unſerer ganzen Anſicht fängt die Ewigkeit ſchon hier an, oder iſt vielmehr ſchon, und wenn es, wie Eſchenmayer ſagt[1], einen künftigen Zuſtand gibt, wo das, was hier nur durch Glauben offenbar iſt, Gegenſtand des Erkennens ſeyn wird, ſo iſt nicht einzuſehen, warum dieſer Zuſtand nicht gleichfalls hier ſchon unter der gleichen Bedingung eintreten könne, unter welcher er jenſeits beginnen ſoll, daß nämlich die Seele ſoviel möglich ſich von den Banden der Sinnlichkeit befreie: jenes leugnen hieße die Seele ganz an den Leib feſſeln.

[1] S. 60 der angef. Schr.

Anhang.

Ueber die äußeren Formen, unter welchen Religion existirt.

Wenn nach dem Vorbild des Universum der Staat in zwei Sphären oder Klassen von Wesen zerfällt, in die der Freien, welche die Ideen, und die der Nicht-freien, welche die conereten und sinnlichen Dinge repräsentiren, so bleibt die höchste und oberste Ordnung noch unerfüllt durch beide. Die Ideen bekommen dadurch, daß die Dinge ihre Werkzeuge oder Organe sind, selbst eine Beziehung auf die Erscheinung, und treten in sie, als Seelen, ein. Gott aber, die Einheit der obersten Ordnung, bleibt über alle Realität erhaben, und hat zu der Natur ewig nur ein indirektes Verhältniß. Repräsentirt nun der Staat in der höheren sittlichen Ordnung eine zweite Natur, so kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirekten, nie aber in einem realen Verhältniß stehen, und die Religion kann daher im vollkommensten Staat, will sie zugleich sich selbst in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als esoterisch oder in Gestalt von Mysterien existiren.

Wollt ihr, daß sie zugleich eine exoterische und öffentliche Seite habe, so gebt ihr diese in der Mythologie, der Poesie und der Kunst einer Nation: die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leiste auf die Oeffentlichkeit Verzicht und ziehe sich in das heilige

Dunkel der Geheimnisse zurück. Der Gegensatz, in welchem sie mit der exoterischen Religion ist, wird weder ihr selbst noch dieser Eintrag thun, sondern desto mehr jedes von beiden in seiner Reinheit und Unabhängigkeit bestehen lassen. So wenig wir von den griechischen Mysterien wissen, wissen wir gleichwohl unzweifelhaft, daß ihre Lehre mit der öffentlichen Religion im geradesten und auffallendsten Gegensatz war. Der reine Sinn der Griechen offenbart sich eben auch darin, daß sie das, was seiner Natur nach nicht öffentlich und real seyn konnte, in seiner Idealität und Abgeschlossenheit bewahrten. Man entgegne nicht, daß jener Gegensatz der Mysterien und der öffentlichen Religion bloß darum habe bestehen können, weil jene nur wenigen mitgetheilt worden. Denn sie waren geheim nicht durch Einschränkung der Theilnahme an ihnen, die sich vielmehr auch über die Grenzen von Griechenland erstreckte[1], sondern dadurch, daß ihre Profanation, d. h. ihre Uebertragung ins öffentliche Leben als Verbrechen betrachtet und bestraft wurde, und die Nation auf nichts so eifersüchtig war als auf die Erhaltung der Mysterien in ihrer Geschiedenheit von allem Oeffentlichen. Dieselben Dichter, welche ihre Poesie ganz auf die Mythologie gründen, erwähnen der Mysterien als der heilvollsten und wohlthätigsten aller Einrichtungen. Ueberall erscheinen sie als der Centralpunkt der öffentlichen Sittlichkeit: die hohe sittliche Schönheit der griechischen Tragödie weist auf sie zurück, und es möchte nicht schwer seyn, in den Gedichten des Sophokles bestimmt die Töne zu hören, in die er durch jene eingeweiht worden. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren, und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte: ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen ließe, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren.

[1] Cicero de Nat. Deor. 1, 42: Mitto Eleusinem sanctam illam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae.

Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen, so fruchtlos ist ihr Streben, sich eine wahre Oeffentlichkeit und mythologische Objektivität zu geben.

Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des letzteren denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geschieht. Das Wunderbare ist der exoterische Stoff einer solchen Religion: ihre Gestalten sind nur historisch, nicht zugleich Naturwesen, bloß Individuen, nicht zugleich Gattungen, vergängliche Erscheinungen, nicht ewig dauernde und unvergängliche Naturen. Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtiget euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen; dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen, oder wenigstens werde sie nur durch heilige enthusiastische Gesänge und eine ebenso abgesonderte Art der Poesie gefeiert, als die geheime und religiöse der Alten war[1], von der wiederum die moderne Poesie nur die exoterische, aber eben dadurch minder reine Erscheinung ist.

Von den Lehren und der Einrichtung der Mysterien wollen wir nur erwähnen, was sich darüber aus den Nachrichten der Alten Vernunftgemäßes abstrahiren läßt.

Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus, als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen und absolut-Idealen sind alle andern Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten theilhaftig sind: eine Lehre, die

[1] Geschichte der Poesie der Griechen und Römer von Fr. Schlegel S. 6 ff.

sinnbildlich auch als eine Präexistenz der Seelen der Zeit nach dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniß schließt sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verschiedenen Ansichten, welche hierüber in der Vernunft selbst liegen, mag diese Lehre auch verschiedene Vorstellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meisten der griechischen Mysterien geherrscht zu haben scheint, dieselbe Lehre aber in verschiedenen Mysterien unter verschiedenen Bildern, z. B. dem eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgestellt wurde. Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein anderer Zweck der religiösen Lehre. Ihre praktische Lehre gründet sich nothwendig auf jene erste, denn sie geht auf Befreiung der Seele von dem Leib als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Mysterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferstehung der Seele beschrieben wurde, und Ein Wort die Bezeichnung des Todes und der Einweihung war. Die erste Absicht der Vereinfachung der Seele und Zurückziehung von dem Leib war die Genesung von dem Irrthum, als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele, durch die Wiedererlangung der intellektuellen Anschauung des allein Wahren und Ewigen, der Ideen. Ihr sittlicher Zweck war die Lösung der Seele von Affekten, denen sie nur so lange unterworfen ist, als sie mit dem Leib verwickelt ist, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unsittlichkeit ist.

Nothwendig endlich ist mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem sittlichen Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zustand verbunden.

Auf diese Lehren aber, diese ewigen Grundsäulen der Tugend wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden.

Die äußere Form und die Verfassung der Mysterien betreffend, so

sind sie als ein öffentliches aus dem Gemüth und Geist der Nation selbst kommendes Institut anzusehen, das der Staat selbst errichtet und heilig bewahrt, das nicht nach Art geheimer Verbindungen von mehr zeitlichen Zwecken einen Theil zuläßt, den andern ausschließt, sondern auf die innere und sittliche Vereinung aller, die zum Staate gehören, ebenso hinwirkt, wie dieser selbst auf die äußere und gesetzliche Einheit hinwirkt. Nothwendig indeß sind Abstufungen in ihnen, denn nicht alle können gleicherweise zur Anschauung des an-sich-Wahren gelangen. Für diese muß ein Vorhof, eine Vorbereitung stattfinden, die sich, nach dem Bild des Euripides, zu der vollen Einweihung wie der Schlaf zum Tode verhält. Der Schlaf ist nur negativ; der Tod ist positiv, er ist der letzte, der absolute Befreier. Die erste Vorbereitung zu den höchsten Erkenntnissen kann nur negativ seyn: sie besteht in der Schwächung und wo möglich Vernichtung der sinnlichen Affekte und alles dessen, was die ruhige und sittliche Organisation der Seele stört. Es ist genug, daß die meisten so weit in der Befreiung gelangen, und auf diese Stufe möchte sich überhaupt die Theilnahme der Nicht-freien an den Mysterien beschränken. Selbst schreckenvolle Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen stellen und sie erschütternd das einzig wahre Seyn ahnden lassen, gehören in diesen Umkreis. Nachdem die Beziehung auf den Leib bis zu einem gewissen Punkt vernichtet ist, fängt die Seele wenigstens an zu träumen, d. h. Bilder einer nicht wirklichen und idealen Welt zu empfangen. Die zweite Stufe möchte daher die seyn, wo die Geschichte und die Schicksale des Universum bildlich und vornämlich durch Handlung dargestellt würden; denn wie sich im Epos nur das Endliche spiegelt, das Unendliche aber in allen seinen Erscheinungen ihm fremd ist, wie dagegen die exoterische Tragödie der eigentliche Abdruck der öffentlichen Sittlichkeit ist, so eignet sich die dramatische Form auch für die esoterischen Darstellungen religiöser Lehren am meisten. Die von selbst durch diese Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole dringen, und die sich durch Mäßigung, Weisheit, Selbstüberwindung und Hinneigung zum Unsinnlichen bewährt hätten, müßten zum vollen Erwachen in einem neuen Leben übergehen

und als Autopten die Wahrheit rein wie sie ist, ohne Bilder sehen. Diejenigen aber, die vor andern zu dieser Stufe gelangten, müßten die Staatsoberhäupter seyn, und keiner, der nicht die letzte Weihe empfangen, könnte in den Stand derselben eintreten. Denn auch die Bestimmungen des ganzen Geschlechts würde ihnen in jener letzten Enthüllung klar; wie in demselben Verein die obersten Grundsätze der königlichen Kunst der Gesetzgebung und der erhabenen Denkungsart mitgetheilt und gepflegt würden, welche den Regierenden am meisten eigen seyn muß.

Wie nun die Religion durch solche Veranstaltung ganz von rein sittlicher Wirkung und außer Gefahr gesetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen sich zu vermischen, oder auf äußere Herrschaft und Gewalt, die ihrer Natur widerstrebt, Ansprüche zu machen, so wäre die Philosophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich-Eingeweihten sind, durch sie mit der Religion in ewigem Bunde.

Aus den

Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft.

1806.

Inhalt.

Seite

Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft . 131

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie . . . 140

Vorbegriffe.

a) Von der Ein- und Allheit 146

b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten 148

c) Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß 151

d) Von der Art wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit ist, und dem ewigen Nichtseyn des Endlichen 159

e) Von den Qualitätsunterschieden im Universum 174

Allgemeine Anmerkung, die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend 192

Aphorismen über die Naturphilosophie.

Der Naturphilosophie erster oder allgemeiner Theil.

a) Von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung 198

b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur selbst in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge 220

Kritische Fragmente 245

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie 259

Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft.

So vielen von jeher das Heiligthum des organischen Lebens nicht bloß von der Schwelle zu begrüßen, sondern selbst mehr oder weniger zu schauen vergönnt war: so viele erkannten auch, daß hier ein höherer Geist, der Geist des All walte; wie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichsam das Ewige anzusprechen scheint. Sind die Naturforscher alle, jeder in seiner Art, Priester und Dollmetscher gewisser Naturkräfte, so bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes.

Die Arzneiwissenschaft ist die Krone und Blüthe aller Naturwissenschaften, wie der Organismus überhaupt und der menschliche insbesondere die Krone und Blüthe der Welt ist. Hieraus erhellt, daß es kein geringes Unternehmen sey, und vieler zusammenstimmender und harmonisch wirkender Kräfte bedürfe, wenn in diesem Gebiete der Wissenschaft das Vollendete zu Stande gebracht werden soll.

Ein besonderes Glück unserer Zeiten hat gewollt, daß es möglich würde, durch diese Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philosophen und Naturforscher jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler vereinigt zu einem gemeinsamen Werk, die Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben und allmählich fortzubilden.

Redlichkeit der Zusammenwirkung, Einheit der Absicht bei vielfacher

Verschiedenheit der Mittel und der größten wechselseitigen Unabhängigkeit, ließen vielleicht etwas noch nicht Geleistetes hoffen, wenn nicht die Betrachtung des Laufs der Dinge uns lehrte, mäßig zu seyn im Erwarten, und lieber das Geringere zu versprechen, um das Größere zu leisten, als das Größere, um hinter demselben zurückzubleiben.

Einen andern als den angedeuteten Zweck hat diese Zeitschrift nicht. Sie will mit keiner andern Unternehmung etwas gemein haben und eben daher auch keiner andern entgegengesetzt seyn.

Ebensowenig ist es ihre Absicht, einen Krieg gegen Anmaßungen, falsche Meinungen oder die unreinen Ueberbleibsel eines Zustandes von Anarchie in den Wissenschaften zu führen. Die Zeit ist in der That vorbei, wo die Ansicht, aus welcher auch die Idee dieser Zeitschrift hervorging, zu ihrer Befestigung des Krieges zu bedürfen scheinen konnte. In dem Augenblick, wo der große Haufen, den Angriff auf die Sache aufgebend, ihn gegen die Person wendet, oder in Ermangelung des geistigen Arms den weltlichen zu Hülfe ruft, kann jene wohl ruhig ihrer natürlichen Entwicklung überlassen werden, und die Philosophie als eine nun besänftigte Welt den eingeborenen Bildungstrieb mehr und immer mehr in dauernden Schöpfungen offenbaren. Die literarischen Kriege, durch welche sich diese neue Welt, in welche jetzt die besten Kräfte eigenthümlich einzugreifen beginnen, zum Daseyn drängen mußte, haben keine andere Spur zurückgelassen, als wie bürgerliche Kriege die Hefen des Volks, das in jenen eine augenblickliche Existenz fand, und nun, aufgelöst, zwar die Landstraßen beunruhigen, aber nicht bis in die Mitte des Landes selbst dringen kann.

Eine jede Sache, die nur in ihrem Grunde gut und tüchtig ist, hört bald auf die Sache des Einzelnen zu seyn, trug sie auch anfangs dieß Gepräge; sie wird Allgemeingut mehrerer das Höhere empfindender, zum Ganzen strebender Geister, und muß zuletzt zu einer allgemeinen Anschauung gedeihen, die wie das Würdigste und Beste, das in der Welt war, die Geister vereinigt, ohne sie zu fesseln, und sie frei macht, ohne die Nichtigkeit des einzelnen Thuns oder die Gesetzlosigkeit der Willkür zu gestatten. Ja die ernstere Philosophie selbst, welche, in

Zeitaltern der in Reflexion erstarrten Vernunft und im Gegensatz jener, gleichfalls strenge Formen annimmt, und gewappnet und gerüstet wie die Minerva erscheint, legt Harnisch und Waffen nieder, gleich dieser, wenn sie nach geendigten Kämpfen der Sterblichen zum Olymp und dem Kreise der Götter zurückeilt.

Wie es Eine Natur ist, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrscht, so muß es Eine den Menschen göttlich überwältigende Grundanschauung und Ansicht des Geistes seyn, aus welcher alles, das göttlicher Art ist, in Wissenschaft und Kunst hervorgeht; was nicht aus dieser entspringt, ist eitel, ist Artefakt, ist menschliches, nicht Naturwerk. Hieraus ist zu sehen, wie thöricht es sey, die Verschiedenheit der Grundansichten zu fordern und gleichsam im Reich der Schönheit und Wahrheit absichtlich Partei stiften zu wollen. Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch unter den Geistern möglich, und in dem Maß möglich, in welchem die Anschauung der Natur und des Universum in ihnen wiedergeboren wird. Es ist das Band, welches die großen Meister der Kunst als eine allgemeine, schrankenlose Anschauung der Schönheit und Wahrheit vereinigt, oder oft ein und dasselbe Wesen sich selbst gleich und von sich selbst frei macht: wie derselbe Plato jetzt unbeschreiblich sinnlich das Quellen und Wachsen des Gefieders der Seele gleichsam hörbar beschreibt, jetzt, ein königlicher Adler, dem sinnlichen Auge in den Strahlen der Ideenwelt verschwindet, jetzt absichtslos zu spielen scheint, jetzt mit tiefster Kunst die Phalanx dialektischer Folgen ordnet.

Gestehen wir, daß das Herrlichste in der Menschennatur das sey, was wir die Ursprünglichkeit oder die Originalität nennen; ja sie ist der Abglanz Gottes an ihr! Aber diese Ursprünglichkeit ist eben daher von der Persönlichkeit gänzlich verschieden; es ist keine Eigenthümlichkeit des Geistes, die sich der Mensch selbst aus eiteln Gründen zu erringen vermöchte, sondern jeder, der auf diese Weise trachtet frei zu seyn, ist eben dadurch ein Sklave. Denn nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu schaffen, und es ist das Siegel der Göttlichkeit an

ihnen. Also auch nur der Gottgerührte kann wahrhaft eigenthümlich seyn, nicht aber der selbstische Mensch, welcher, von Natur und Gott verlassen, nichts schaffen, nur zusammensetzen und zusammenfügen kann.

Ist eine gewisse Angst vor der Wissenschaft, unter Umständen eine nicht ungegründete Furcht der Bessern, einen noch bloß im Allgemeinen gegebenen Maßstab frech an jeden Gegenstand gelegt zu sehen, so bemerken wir dagegen andere, die, von gleicher Angst befallen, ihre Einseitigkeiten hartnäckig bis zu einem Gipfel verfolgen, und, trifft es sich, selbst der Erziehung und den ersten Gegenständen des Gemeinwohls aufdringen. Solche Dränger und Treiber, die mit aufgehabenem Stecken hinter der Jugend und dem abhängigen Theil der Zeit stehen, sie zu Werkzeugen ihrer Begriffe zu bilden, klagen dann gleichwohl jene, welche ohne fremdartige oder beengende Zwecke im Reich der Wahrheit walten, als Unterdrücker an. Wer indeß durch die Kraft der Wahrheit Geister und Herzen erobert, kann sicher rechnen, daß niemand jenes Gefühl theilt als schlechte Nachahmer, oder die Manieristen, die eine einzelne Form seines Geistes für sich genommen haben, in der sie gefangen sind und sich müde jagen um die nie erreichbare Wahrheit, oder diejenigen, die in dem heiligen Gebiet statt der zwanglosen geistigen Herrschaft eine weltliche, obwohl vergebens, gründen möchten.

Von der andern Seite aber kann es für die Wahrheit nicht hinderlich, sondern nur fördernd seyn, daß sich Ernst und Strenge, ja selbst daß Haß und Mißgunst sich gegen die Persönlichkeit ihrer Erscheinung richten; denn was nicht von der Natur ist, ist eitel, und was der Person angehört, soll nicht bestehen. Jener Unsinnige, der, um sich einen Namen zu schaffen, den Tempel der Diana von Ephesus anzündete, war sicher nicht im Stande, einen solchen zu bauen, ja vielleicht nicht einmal ein gemeines Wohnhaus. Was suchet ihr aber an diesem Tempel der Natur, den einige, die gleichen Geistes sind, zu erbauen streben? Seine Grundsäulen und die Urgestalt, die aus der Tiefe der Natur selbst hervorsteigt, werdet ihr nicht verbrennen noch zerstören; alles aber, das falscher Schmuck, überflüssige Zuthat ist, möge die

reinigende Zeit hinwegnehmen, damit er stets würdiger und ähnlicher seinem Urbilde sich erhebe!

Wenden wir uns nun zu unserm nächsten Gegenstande, und suchen das, was der vorzüglichsten Beachtung und Verhandlung durch gegenwärtige Zeitschrift werth seyn möchte, unter gewisse Hauptpunkte zu bringen!

Möglichkeit einer Erkenntniß des Absoluten. Nachdem die Anhänglichkeit an das Ich und das eigne Subjekt sich in der deutschen Philosophie eine geraume Zeit hindurch in mehreren widerstrebenden, ja zum Theil grellen Formen kund gegeben hatte, so mußte es sich endlich finden, daß dieselbe auch in einer gefälligeren und gewissermaßen schönen Form, als Sehnsucht, Andacht, Gefühl, Glaube hervortrat und wiedergetauft wurde, und seitdem eine interessante Individualität sich auf diese Weise mitgetheilt hat, ist in einer gewissen Klasse von Schriftstellern fast keiner übrig geblieben, der nicht nach diesem Kranz des Glaubens gerungen hätte. Die Vorstellung von Philosophie, welche dabei zu Grunde lag, ist deutlich genug diese. Das Absolute ist das Original oder Urbild; die Philosophie als Werk des Menschen ist die Kopie oder das Nachbild; die Seele schwebt zwischen beiden, um die Aehnlichkeit des letzten mit dem ersten zu beurtheilen, und verhält sich bei diesem Schauen in das Absolute nothwendig als ein solches, das selbst außer dem Absoluten ist. Unbegreiflich wäre, wie dieser einfache Schluß so lang hätte verborgen bleiben können, wenn es sich mit der ersten Angabe richtig verhielte, und der Philosoph in der Erkenntniß des Absoluten wirklich unmittelbar sich selbst auf die Weise bedächte, daß er sich zu jenem ein Verhältniß gäbe, und nicht vielmehr sich selbst in ihm vergäße. Ehre diesem Bestreben, wenn es die einzige Absicht hat, klar zu machen, daß das Göttliche nimmermehr sich als ein Erkanntes, Bewiesenes, Angeschautes (im leidenden Sinn) verhalten könne! Nur scheint diese Erklärung weder zeitig genug noch gegen das rechte Ziel aufgestellt zu seyn. Denn eben jene Unterscheidung einer besondern Sphäre der Erkenntniß außer und neben dem Absoluten, in welche das Absolute hereingezogen werden könnte, leugnet die Philosophie gänzlich,

und darauf beruht ihr von aller Nichtphilosophie und Unphilosophie gleich unterschiedener Charakter. Ueberhaupt also möchte jener Glaube gegen die dogmatische Vorstellung eine Bedeutung haben, welcher das Absolute unüberwindlich als ein Objekt vorschwebt; gegen die Philosophie aber, deren Grenze er nicht bestimmen kann, da er ihr Wesen noch nicht erkannt hat, wird er nothwendig bedeutungslos. Indeß gilt von dieser Art des Gefühls, was ein geistreicher Beurtheiler ohnlängst von der poetischen Empfindsamkeit geäußert: es ist als Ausdruck einer schönen Seele erfreulich und gut aus der ersten Hand, aber Schade, daß das bekannte nachahmungssüchtige Geschlecht sich am leichtesten an dasjenige hängt, worin kein objektiver Gehalt liegt.

Erfahrung und Theorie. Solange dieser Gegensatz zwischen dem bewußtlosen und dem bewußten Schauen in der bisherigen Verworrenheit besteht, so lange wird es wichtig, ja nöthig seyn, zu zeigen, worin er seinen Grund habe, inwiefern er verschwinden könne und inwiefern nicht. Wir freuen uns, von einem Meister der Wissenschaft und Kunst gleich in diesem ersten Heft ein bedeutendes Wort über diesen Gegenstand mittheilen zu können.[1]

Besonderes Verhältniß der Naturphilosophie zur Heilkunde. Bekanntlich haben verschiedene auf verschiedene Weise sich bestrebt, mittelst gewisser aus der Naturphilosophie geschöpfter Grundsätze auch die Arzneiwissenschaft ins Bessere zu verwandeln und umzubilden. Noch aber müssen wir ohne Ausnahme bekennen, daß keiner dieser Versuche eine durchaus würdige Probe gegeben hat von dem, was die Grundansicht der Natur vermögen könnte in der Lehre von der Heilkunst. In Zeiten, wo sich neue Ansichten in der Wissenschaft aufthun, sind die wenigsten von den Grundsätzen ergriffen, sondern sie ergreifen die Grundsätze, und ihr Verkehr mit denselben ist der einer Benutzung im eigentlichsten Sinn. Auf diese Art haben einige Abschreiber und Kopisten, soweit sie nämlich dieß seyn konnten, eine leichte Ernte in diesem Feld zu machen gesucht. Ein wahrhaft

[1] Ueber die speculative Tendenz der Erfahrenen. Vom Prof. J. Ad. Schmidt in Wien. A. d. H.

regsamer Geist dagegen wird unter gleichen Umständen leicht befruchtet; nur muß es nicht mit zu allgemeinen Begriffen und Worten seyn, wie z. B. Contraktion und Expansion, Receptivität und Thätigkeit, mit denen man alles, aber eben daher auch nichts, erklären kann. Sonst möchte die Befruchtung nur der Schwängerung der Wolken durch aufgelöste Dünste gleichen, die zwar, wenn sich die Schleusen des Himmels öffnen, befruchtend wirken, wo sie ein Erdreich mit lebendigen Keimen vorfinden, aber selbst keine mit herniederbringen. — Der Geist, wenn er nach innen sich einigermaßen Genüge gethan hat, sieht zwar weniger nach außen hin; da er jedoch nicht umhin kann auf Menschen wirken, und wenigstens nicht schädlich oder verderblich wirken zu wollen, so muß er früher oder später auch sein Verhältniß nach außen sich deutlich zu machen suchen. Wenn im einzelnen Menschen oder im Ganzen eines Geschlechts sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannichfaltigste Erkenntniß des Einzelnen und durchaus Besonderen verbindet, so entsteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissen und Handeln erwachsen kann. Wenn aber in einem gegebenen wissenschaftlichen Zustand dem Trieb zum Umfassenden und Allgemeinen, der etwa durch Philosophie aufgeregt wird, weder die Fülle klassischer Gelehrsamkeit noch die einer wahren auf Naturanschauung gegründeten Erfahrung das nothwendige Gegengewicht hält, so ist unvermeidlich, daß das Ganze, nach der Einen Seite sich neigend, früher oder später überstürze, an welchem traurigen Falle denn aber nicht die Philosophie schuldig ist, sondern die Schwäche oder der Mangel dessen, was ihr gegenüberstehen soll, und mit welchem zusammen sie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzustellen vermag.

Mit der Steigerung der Wissenschaft steigern sich auch die Forderungen an die Empirie, die, einmal geweckt, sich nicht wieder zurückweisen lassen. Alle wahre Erfahrung ist religiös: die Lobpreiser der Empirie mit Worten aber nicht mit Thaten, oder, wie man Schein- und Maulchristen von den wahren unterscheidet, die Schein- und

Maul-Erfahrenen, die ihr in Journalen, auf hohen Schulen und überall finden könnt, vermögen ebensowenig die Wissenschaft und ihre Forderungen zum Schweigen als zwischen dieser und der Erfahrung ein organisches Verhältniß zu Stande zu bringen. Wem eine gründliche Naturanschauung fehlt und die Heilkunde niemals im Zusammenhange der allgemeinen Naturforschung erschienen ist, der kann jetzt, da man den Organismus überhaupt, und den menschlichen insbesondere, als das Centrum der Natur und den Inbegriff aller Kräfte derselben zu begreifen anfängt, unmöglich für einen gelehrten oder eigentlich erfahrenen Arzt gelten, sondern allein für einen platten Routinier, gesetzt auch, daß er den leeren Formalismus einer Theorie, wie der Brownischen z. B., innehätte, und damit die Erfahrungen früherer Aerzte, da sie jene nicht in sich selbst und unter ihr Allgemeines aufnehmen kann, compilatorisch vereinigte.

Dieses Verhältniß, kraft dessen entweder die Wissenschaft und der Geist des Denkens allmählich dem Handwerk weichen muß, oder umgekehrt die Wissenschaft des Allgemeinen und Höchsten unverhältnißmäßig zur Erkenntniß des Besonderen und Concreten ausgebildet wird, scheint auf den meisten Gelehrtenschulen immer drückender zu werden, und hat sich in dem fast verzweifelten Vorschlag eines der wissenschaftlichsten Arzneigelehrten ausgedrückt, besondere Bildungsanstalten für ärztliche Routiniers oder Handwerker, und andere für gelehrte und durch Wissenschaft gebildete Heilkünstler zu errichten.

Wenn sich in dieser Zeitschrift, vorerst wenigstens, ein Uebergewicht wissenschaftlicher Abhandlungen über Recensionen und Anzeigen finden sollte, so liegt der Grund davon darin, daß wir durch Mittheilung eigner Ansichten vordersamst bestimmter als durch Beurtheilung fremder wirken zu können glauben und überdieß die Kritik selbst gewisse schon ausgesprochene Ideen voraussetzt. Wobei wir noch bemerken, daß in einem solchen durchaus freien Verein ein jeder seine eigne Ansicht allein zu verantworten hat, und scheinbar oder wirklich verschiedene Vorstellungsweisen hier nicht unerwartet seyn können.

Da die Darstellungen der Zeitschrift für speculative Physik gerade

bis zu der Grenze der organischen Naturlehre fortgeführt wurden, so schließen sich gegenwärtige Jahrbücher unmittelbar an selbige an, nehmen aber nach der ihnen zum Grunde liegenden Idee von der Wissenschaft des Organismus, als welche Bezug hat auf die gesammte Naturlehre, so wie die gesammte Naturlehre auf sie, gleich jener, jede Idee und Betrachtung auf, die Bedeutung und Werth hat in Bezug auf allgemeine Naturwissenschaft.

Würzburg, im Juni 1805.

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie.

1. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion oder Kunst als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie.

2. Wo nur immer, auch bloß vorübergehend, jene Offenbarung geschehen ist, da war Begeisterung, Abwerfung endlicher Formen, Aufhören alles Widerstreits, Einigkeit und wunderbare Uebereinstimmung, oft durch lange Zeitalter getrennt, bei der größten Eigenthümlichkeit der Geister, allgemeines Bündniß der Künste und Wissenschaften ihre Frucht.

3. Wo das Licht jener Offenbarung schwand, und die Menschen die Dinge nicht aus dem All, sondern aus einander, nicht in der Einheit, sondern in der Trennung erkennen, und ebenso sich selbst in der Vereinzelung und Absonderung von dem All begreifen wollten: da seht ihr die Wissenschaft in weiten Räumen verödet, mit großer Anstrengung geringe Fortschritte im Wachsthum der Erkenntniß, Sandkorn zu Sandkorn gezählt, um das Universum zu erbauen; ihr seht zugleich die Schönheit des Lebens verschwunden, einen wilden Krieg der Meinungen über die ersten und wichtigsten Dinge verbreitet, alles in Einzelheit zerfallen.

4. Aller Widerstreit in der Wissenschaft kann seiner Natur nach nur Eine Quelle haben, das Absehen von dem, welches als das Allselige keinen Widerstreit in sich haben kann. Die sich gegen die Idee

der Einheit setzen, streiten für nichts anderes als für den Widerstreit selbst, an welchem ihr Daseyn hängt. Sind alle falschen Systeme, sind die Ausartungen in der Kunst, die Verirrungen in der Religion nur ebenso viele Folgen jener Abstraktion, so kann auch die Wiedergeburt aller Wissenschaften und aller Theile der Bildung nur von der Wiedererkennung des All und seiner ewigen Einheit beginnen.

5. Diese Erkenntniß ist kein Licht, das bloß äußerlich leuchtet, sondern es regt innerlich an und bewegt die ganze Masse menschlicher Bildung; es ist nichts so groß noch so gering, darin sie nicht wirksam wäre, und wie sie treibt und schafft im ganzen Baum der Erkenntniß, so auch in jedem einzelnen Zweige derselben.

6. Aber nicht nur die Trennungen der Wissenschaften untereinander sind bloß Abstraktionen, sondern auch die der Wissenschaft selbst von der Religion und der Kunst.

7. Wie alle Elemente und Dinge der Natur, als bloße Abstraktionen des All, zuletzt eingehen in das Alleben der Natur, deren Bild die Erde und die Gestirne sind, von denen jedes alle Formen und Arten des Seyns göttlich in sich trägt: so müssen alle Elemente und Schöpfungen des Geistes zuletzt gleichfalls zu einem gemeinsamen Leben übergehen, welches höher ist als das Leben jedes von ihnen insbesondere.

8. Dieses Gesammtleben der Wissenschaft, der Religion und der Kunst, wäre im Ganzen der Menschheit der nach dem göttlichen Vorbilde geformte Staat. Das Verhältniß aber, welches zum Weltbau die Vernunft hat, dasselbe hat zum vollendeten Staat die Philosophie, nämlich daß sie nur in einem solchen ihr eigen Bild dargestellt und lebend erkennen mag.

9. Die Wissenschaft ist die Erkenntniß der Gesetze des Ganzen, also des Allgemeinen. Religion aber ist Betrachtung des Besonderen in seiner Gebundenheit an das All. Sie weiht den Naturforscher zum Priester der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt. Sie weist dem Trieb zum Allgemeinen die ihm durch Gott gesetzten Schranken an, und vermittelt so als ein heiliges Band die Wissenschaft mit der Kunst, welche die Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen ist.

10. Wie im Staat die Gesetzgebung nichts ist ohne den Heroismus der Erhaltung und die Religion der Beobachtung im Einzelnen, und wie nur die Vereinigung des Allgemeinen der ersten mit der Besonderheit aller und eines jeden durch den das Ganze, nicht mechanisch, sondern kunstmäßig, beseelenden und regierenden Geist, die vollkommene Schönheit des öffentlichen Lebens gebiert: so gelangt Philosophie nur in der wirklichen Durchdringung der Wissenschaft mit der Religion und der Kunst zu der ihrer Idee gemäßen Göttlichkeit.

11. Nicht allein das Auge sieht sich nimmer satt, und das Ohr hört sich nimmer satt: auch die Vernunft wird nicht satt von Betrachtung. Dieß kann der Wissenschaft in ihrer Absonderung entgegengesetzt werden, daß den Gedanken des All niemand auszudenken noch auszureden vermag. Als Gesetzgebung auf die Beschlossenheit dringend, hat sie nothwendig eine andere Seite, von der sie offen und unbegrenzt ist, deren Anerkennung die Religion in ihr ist.

12. Diese dagegen verliert sich in der Hingebung an das Besondere ohne die Rückkehr auf das schlechthin Allgemeine, das All, nothwendig in Superstition, und ich frage jeden Unbefangenen, ob er die Vorstellungen, die ein oft frommer Eifer ohne Kenntniß der Gesetze des All sich von den einzelnen Dingen und Erscheinungen der Natur gemacht hat, anders zu bezeichnen wüßte.

13. Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung: das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst.

14. Mit dem Ernst der Wissenschaft jene Gesetze darstellend, in denen, nach dem Ausdruck eines Alten, der unsterbliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Besondere, das Einzelnste selbst umfassend, das All in ihm darzustellen, und so das Allgemeine und Besondere auf unendliche Weise ineinsbildend ist der Geist wahrer Philosophie.

15. In welcher Form sich übrigens diese Begeisterung offenbart, ob in dem lyrischen Erguß einer harmonischen Individualität, die den Einklang des Universums in sich wiedertönen läßt, oder mit epischer

Ausbreitung und Fülle die Geschichte des Universums dichtend, oder endlich in streng plastischer Begrenzung, es sey in dem noch herben Styl, den in der Wissenschaft wie in der Kunst das System gebiert, oder in dem durch Anmuth gemäßigten der schon freier gewordenen Kunst, oder in der letzten Vollendung mit dramatischem Leben, in erhabener Sicherheit über die Sache, wo der tiefste Ernst und das freieste Spiel sich wechselseitig verklärend sich wechselseitig erheben: dieß ist in Bezug auf die Unendlichkeit des Stoffs (ist nur dieser aus der Allheit geschöpft) und die Philosophie selbst gleichgültig, und bezeichnet nur verschiedene Stufen der Bildung und der Reife der Kunst.

16. Gleichwie aber, nach Winkelmanns Worten, der noch herbe und strenge Styl der ältesten Plastik den durch Grazie verschönten Erzeugnissen der späteren Kunst vorangehen mußte, und wie nur diejenigen Staaten die Anlage haben groß zu werden, die von strenger Gesetzgebung beginnen: so muß der Ernst und die Strenge wissenschaftlicher Bildung die Unwissenheit der Gemüther bezwungen haben, bevor die süßern Früchte der Philosophie reifen mögen. Das Platonische: daß kein in der Geometrie Uneingeweihter hereintrete, gilt in viel allgemeinerer Bedeutung.

17. Nicht Formlosigkeit ist das wahre Unendliche, sondern, was in sich selbst begrenzt, von sich abgeschlossen und vollendet ist. Diese innere Vollendung des Unendlichen, die im Größten wie im Kleinsten abgedrückt ist, gibt im Einzelnen einen Typus der Betrachtung und im Ganzen ein Systema der Erkenntnisse.

18. Aber nicht nur das Ganze als Ganzes ist göttlich. Auch der Theil und das Einzelne ist es für sich. Wäre die wissenschaftliche Form auch bloß das Band um die volle Garbe, und ich reichte dir auch nur die einzelne Aehre dar, als ein Gewächs göttlicher Art, du müßtest mir danken. Wie viel mehr, da sie eine innere organische Verbindung ist, wo jeder Theil von der Natur des Ganzen ist, und in sich selbst lebt, wie er in diesem lebt.

19. Wessen ich mich rühme? — Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit

aller Erkenntniß ohne Unterschied des Gegenstandes, und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe.

20. In kurzen Sätzen, mit so einfachen Zügen, als mir damals möglich schien, habe ich zuerst im Jahr 1801 die Lehre von der Natur und dem All, auf eine neue Weise dargestellt [1]. Ich habe Ursache gefunden, über manches in dem Theil, wo die Betrachtung ins Besondere eingeht, meine Ansicht zu verbessern oder zu ändern, überhaupt sie zu erweitern. Die allgemeinen Gründe aber, wie sie dort aufgestellt sind [2], haben sich mir bei jeder folgenden Untersuchung, selbst in dem, was mehr noch aus Divination als aus bewußter Erkenntniß entsprungen war, zum Wunder bewährt: die Wuth der tobenden Menge, die diese Lehre vom All als einen unter sie geworfenen Zankapfel betrachtete, hat nach meiner besten Einsicht von jenen Sätzen auch nicht Einen nur zweifelhaft gemacht, noch weniger Einen aufzuheben vermocht; und meine einzige Absicht ist, das Ganze und Allgemeine, wie es dort ausgesprochen worden, ferner zu behaupten und in jedes nur mögliche Licht zu stellen.

21. Ich danke hiemit für alle mir bis jetzt bekannt gewordenen, wohl oder übel gemeinten, Verbesserungen in Materie und Form, die man jener Darstellung zugedacht hat.

22. Zuvörderst, ob die Religion höher sey als Philosophie, und, was in dieser ist, durch jene höher gesteigert werden könne, mag aus dem Vorhergehenden und Folgenden beurtheilt werden. Wohl ist Religion nicht Philosophie; aber die Philosophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wissenschaft verbände, wäre auch jenes nicht. Die Religion des Philosophen aber hat die Farbe der Natur, sie ist die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabsteigt, nicht die einsiedlerische müßiger Selbstbeschauung, welche mit dieser ganz auf die Allheit der Natur gegründeten Philosophie auf keine Weise in Verbindung zu setzen ist.

[1] Zeitschrift für speculative Physik (Jena und Leipzig) 2ter Band 2tes Heft. [Bd. 4, S. 105 ff.].

[2] §. 1—50 der in der angeführten Schrift befindlichen Darstellung.

23. Auch Poesie ist die Philosophie, aber sie sey keine vorlaute, nur aus dem Subjekt schallende, sondern eine innerliche, dem Gegenstande eingepflanzte, wie die Musik der Sphären. Erst sey die Sache poetisch, eh' es das Wort ist.

24. Am meisten verbitte ich rhetorische Zuthat, womit einige diese einfache Lehre zu verbessern gesucht haben. In manchen Schriften solcher Verfasser hat mir das wohlbekannte Gewächs nicht anders gemundet denn als ein bei ihnen sauer gewordener Wein, dem sie, wie schlechte Wirthe, durch Honig oder Zucker aufzuhelfen suchen.

25. Wohl erkenne ich etwas Höheres denn Wissenschaft, und was ihr davon saget, redet ihr nicht von euch selbst; aber hat man darum das Höhere erreicht, weil man in der Wissenschaft stümpert? So gewiß als jemand ein trefflicher Dichter ist, weil er schlechte Prosa schreibt.

26. Die ihr Bewußtseyn am meisten verurtheilt, Schüler zu seyn, schreien am lautesten über den Zwang der Schule, und Vortheil suchende Bewerber aller Art pflanzen sich in die Naturphilosophie nicht anders wie die übermüthigen Prasser in das Haus des Odysseus: kein Wunder, wenn zuletzt selbst freche Bettler, die ärmer an Geist sind wie Irus an Habe, den, von dessen Tische sie noch immer den Abfall verzehren, zum Faustkampf herausfordern.

27. Wie eng aber haben selbst manche von den Bessern diese Sache betrachtet, welche nicht sehen, daß sie keine Sache bloß dieser Zeit, und daß ich nichts gethan habe, als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit sich wandeln, Philosophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von sich ausschließen können und mit dem einseitigen Abstraktum der intelligenten Welt das Ganze umfassen wollen.

28. Ob ich eine Schule will? — Ja, aber wie es Dichterschulen gab. So mögen gemeinschaftlich Begeisterte in gleichem Sinn fortdichten an diesem ewigen Gedicht. Gebt mir einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch der Zukunft Begeisterte nicht fehlen, und ich verspreche euch einst noch den Ὅμηρος (das einigende Princip)

auch für die Wissenschaft. Hiezu bedarf es keiner Schüler, so wie keines Hauptes noch Meisters. Keiner lehret den andern, oder ist dem andern verpflichtet, sondern jeder dem Gott, der aus allen redet.

29. Lange habe ich vor Gegnern und andern Eisen und Bogen hingestellt, ob sie durchschießen: das Folgende wird zeigen, ob sie den Bogen zu spannen vermocht haben.

30. Der besondern Absicht gegenwärtiger Zeitschrift gemäß habe ich diejenigen Grundsätze, die nöthig sind, um der Naturphilosophie im Besondern zu folgen, nicht doctrinal, oder so, daß ich jederzeit nach strenger Art die Beweise führte, sondern mehr historisch, zum Zeugniß der Sache, vorausschicken wollen; und zwar schien das Zweckmäßigste, davon in folgender Ordnung zu handeln.

a) Von der Ein- und Allheit.

31. Die Vernunft kann man niemanden beschreiben: sie muß sich selbst beschreiben in jedem und durch jeden.

32. Der Sinn ist göttlich darin, daß er das Besondere zwar, aber jedes für sich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eignen Welt. Er schaut, sich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er schaut also in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflösung in die Einheit. — Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen, das Chaos, die verworrene Fülle. Der Sinn ist der Religion gleichzusetzen.

33. Der Verstand hingegen erkennt die leere Einheit ohne Erfüllung oder Allheit; Klarheit ohne Tiefe ist sein Wesen. Allgemeinbegriffe bildend vergleicht er die Dinge und hebt die Göttlichkeit aller und eines jeden insbesondere auf, indem er es nur im Widerschein andrer, nicht an sich selbst begreift. Er ist zugleich das Setzende aller Unterscheidbarkeit und Vielheit der Dinge, und inwiefern er das Allgemeine auf Kosten der Unendlichkeit im Besondern auffaßt, der Wissenschaft in ihrer Absonderung vergleichbar.

34. Klarheit mit Tiefe, die Fülle des Sinns mit der Begreiflichkeit des Verstandes vereinigend ist die Einbildungskraft: diese ist selbst nur

der Sinn, der seiner Unendlichkeit sich bewußt ist, oder der Verstand, der zugleich anschauet.

35. Die Vernunft aber trägt in sich Sinn, Verstand und Einbildungskraft als ebenso viele Endlichkeiten, ohne selbst eine derselben insbesondere zu seyn. Sie erkennt weder bloß das verworrene Unendliche (ohne die Einheit), wie der Sinn, noch die leere Einheit (ohne die Unendlichkeit), wie der Verstand, sondern die Einheit und die Unendlichkeit, die Klarheit und die Fülle sind selbst eins in ihr, und nicht bloß auf besondere Weise, wie für die Einbildungskraft, sondern schlechthin und auf unendliche Weise.

36. Die Vernunft kann nichts bejahen, das nur in Beziehung oder Vergleichung Realität hätte (denn dadurch würde sie dem Verstande gleich und nur Endlichkeiten setzen): sie kann daher erstens keine Unterschiede bejahen, welcher Art sie seyen, dann kann sie auch nichts erkennen oder setzen, das nur durch ein anderes wäre, sondern das, was schlechthin und in jedem Betracht aus und von sich selbst, oder was die unendliche Position seiner selbst ist. Dieses ist die Idee der Absolutheit.

37. Die Vernunft mag daher nur erfüllt seyn von dem, was [nicht nur im Besonderen, sondern was schlechthin und durchaus allgemein, also] in allem und jedem das auf unendliche Weise sich selbst Gleiche, sich selbst Bejahende ist, und welches daher, als das sich Gleiche, oder als die Einheit unmittelbar auch Unendlichkeit oder Allheit ist. [Dieß nur Gott. Denn er ist Bejahung von sich selbst, d. h. die unauflösliche Identität von Prädicirendem und Prädicirtem. Da nur diese der Bestand und das Wesen aller Dinge, so Gott die Position aller Dinge, das in allen Dingen sich selbst Gleiche].

38. Die Bejahung der unendlichen Ein- und Allheit ist der Vernunft nicht zufällig, sondern ihr ganzes Wesen selbst, das auch ausgesprochen ist in dem Gesetz, von dem zugestanden wird, daß es allein unbedingte Bejahung in sich schließe, dem Gesetz der Identität (A = A).

39. Ihr betrachtetet dieses Gesetz als ein bloß formales und subjektives, und konntet darin nur die leere Wiederholung eures eignen

Denkens erkennen. Es hat aber keine Beziehung auf euer Denken, sondern ist ein allgemeines, ein unendliches Gesetz, welches aussagt vom Universum, daß in ihm nichts als bloß Prädicirendes oder als bloß Prädicirtes ist, sondern daß ewig und in allem nur Eines ist, welches sich selbst bejaht und von sich selbst bejaht ist, sich manifestirt und von sich manifestirt ist, mit Einem Wort, daß nichts wahrhaft ist, das nicht (36) absolut, nicht göttlich wäre.

40. Betrachtet jenes Gesetz an sich selbst, erkennet den Gehalt, den es hat, und ihr werdet Gott schauen.

41. Die unendliche Klarheit in unfaßlicher Fülle und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit ist Gott — unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtseyn von sich selbst, auf schlechthin einfache untheilbare Weise.

b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten.

42. Nicht wir, nicht ihr oder ich, wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts anderes affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott.

43. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.

44. Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Carteſius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes oder des Alls.

45. Die Eine Art des Erkennens, in welcher nicht das Subjekt, sondern das schlechthin Allgemeine (also das Eine) weiß (43), und in welchem eben daher auch nur das schlechthin Allgemeine das Gewußte ist (39), ist die Vernunft.

46. Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug, und läßt sich

nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat. Die Vermögen aber zur Erkenntniß Gottes in sich aufsuchen und zählen oder wägen, ist die äußerste Gränze der Verwirrung und der innern Verfinsterung des Geistes.

47. Auch die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst außer dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts außer Gott, so ist auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung (36), d. h. sie ist selbst das Seyn Gottes und in diesem Seyn.

48. Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts außerdem. Das Licht hat nicht die Idee der Körper, wohl aber ist es diese Idee. Wie man nun bei dem Licht nicht fragen kann, woher ihm seine Klarheit komme, da es eben die Klarheit selbst ist, so kann man von der Vernunft nicht fragen, woher ihr die Idee Gottes komme, da sie eben selbst diese Idee ist. So wenig man ferner das Licht weiter beschreiben, oder die Idee von ihm wieder mittheilen kann, so wenig kann man die Erkenntniß Gottes weiter beschreiben oder mittheilen, denn sie ist, selbst indem sie sich im Subjekt ausspricht, doch nichts Subjektives, sondern geht aus der Vernichtung aller Subjektivität hervor. Wie vielmehr jeder das Licht als eine wahre Objektivität und als leuchtend in der Natur nur anschauen und betrachten kann, so muß er die Idee Gottes als an sich leuchtend in der Vernunft und in denjenigen anerkennen, die, nicht aus Macht der Selbstheit, sondern aus Macht Gottes davon reden; denn ohne göttliche Begeisterung vermag niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden.

49. Diese Idee ist kein Gegenstand des Bestreitens oder der Zwietracht; alle Besonderheit, aus welcher allein Widerstreit kommt, geht unter in ihr. Der Unsinnige, der sie leugnet, spricht sie aus, ohne es zu wissen; er vermag nicht zwei Begriffe vernunftgemäß zu verbinden als in dieser Idee.

50. Gott ist nicht das Höchste, sondern er ist das schlechthin Eine:

er ist nicht anzuschauen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht im Gegensatz einer Peripherie, sondern als alles in allem. Auch das Höchste ist dieses nur in Beziehung auf etwas Niedereres; Gott aber ist das schlechthin Beziehungslose, allein aus sich selbst und durch sich selbst Affirmable.

51. Es gibt daher kein Aufsteigen der Erkenntniß zu Gott, sondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche.

52. In keiner Art der Erkenntniß kann sich Gott als Erkanntes [als Objekt] verhalten: als Erkanntes hört er auf Gott zu seyn. [Wir sind niemals außer Gott, so daß wir ihn uns fürsetzen könnten als Objekt]. Sondern wie das Gefühl des Schwerseyns selbst das Seyn in der Schwere ist, so ist die Erkenntniß Gottes selbst das Seyn in Gott. Es ist kein Subjektives und kein Objektives, weil es nicht ein Verschiedenes ist, das erkennt und das erkannt wird, sondern nur ein und dasselbe (51), Gott.

53. An sich verwerflich ist ebenso jede Art der Betrachtung, in welcher das Subjekt als Subjekt besteht. Du redest von einer Ahndung des Göttlichen, einem Glauben, den du höher setzest als die Erkenntniß. Das Göttliche aber ahndet das Göttliche nicht, denn es ist selbst das Göttliche; auch gibt es keinen Glauben an Gott als eine Beschaffenheit des Subjekts. Du wolltest also nur dieses retten, keineswegs aber das Göttliche verklären.

54. Wie es eine Gebundenheit des Willens gibt, die den Menschen nicht auf menschliche, physische oder psychologische, sondern auf göttliche Weise zwingt, zu handeln, wie es recht ist [wie es ein Handeln gibt, in dem das Individuum sich selbst vergißt]: so gibt es eine göttliche Gebundenheit der Erkenntniß, welche nicht aus dem Menschen selbst stammt, und in der das Erkennende als ein solches, ebenso wie dort das Handelnde, aber mit ihm auch nothwendig das Erkannte, als Erkanntes, verschwindet. [1]

[1] Diese Sätze zeigen den Werth des bis jetzt namhaftesten, aber ohne Zweifel auch letzten Versuches die Erkenntniß des Absoluten in eine Subjektivität zu

c) Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß oder der Unmöglichkeit etwas von der Idee des Absoluten zu abstrahiren oder aus ihr herzuleiten.

55. Kaum ist aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren, so tritt der Verstand hinzu, um Theil zu haben an diesem Gut. Er möchte das, was in jener Idee als ewig und absolut eins gesetzt ist, getrennt betrachten, und dem, was nur Realität hat in der Einheit, auch Realität geben außer der Einheit. Jede solche Abstraktion gibt ihre Nichtigkeit unmittelbar durch den Widerspruch kund, den sie zur nothwendigen Begleitung hat.

56. Ihr meintet, mit diesen Widersprüchen, in die sich die Idee auflöst, sobald ihre untheilbare Einheit aufgehoben wird, gegen die Vernunft und gegen die Idee selbst zu streiten, während ihr wahrhaft nur ihr inneres Wesen offenbartet. Eben dadurch ward und wird offenbar, daß der Verstand keines der möglichen Entgegengesetzten für sich bejahen kann, ohne Widerspruch, daß jedem solchen ein anderes Gleiches mit gleichem Recht entgegengesetzt wird, und daß nur die untheilbare Einheit der Idee in ihrer Untheilbarkeit Wahrheit hat.

57. Von der Vernunftidee Gottes, daß er die unendliche Affirmation seiner selbst ist, möchte der Verstand zuvörderst das Affirmative und das Affirmirte absondern und Gott als das eine oder das andere für sich begreifen. Von jedem der beiden Glieder aber, in welche die Idee auflösbar scheint, läßt sich, eben durch die Idee selbst, das Widersprechende aufzeigen.

58. Die Idee, daß Gott die unendliche Bejahung seiner selbst ist,

verwandeln. Unerwartet zwar konnte er dem Verfasser nicht seyn, welcher ihn in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums S. 149 [Bd. 5, S. 278] so bestimmt vorhergesagt hat, daß er jetzt nicht bestimmter davon schreiben könnte. Dieses Zeitalter verlangt ein Wissen als Wissen des Subjekts, eine Sittlichkeit als eine selbstgegebene des Individuums. In einem solchen Sinn schließe ich diese so wie jenes aus dem Vernunftsystem allerdings aus, und zwar auf ganz positive Weise aus, und ich freue mich, daß man angefangen hat dieß zu erkennen.

ſcheint auflösbar in die zwei Folgen: Gott affirmirt ſich ſelbſt unendlich, und: Gott iſt von ſich ſelbſt affirmirt. Betrachtet ihr die erſte für ſich, ſo iſt es unmöglich, daß Gott ſich ſelbſt affirmirt, denn das Affirmative (der Begriff) iſt jederzeit größer als das Affirmirte (die Sache). Gott aber als affirmirend ſich ſelbſt, iſt [mit] Gott als dem affirmirten von ſich ſelbſt ſchlechthin gleich [nur ein und daſſelbe]. Gott faßt ſich ſelbſt nicht, weil er nicht größer ſeyn kann, als er ſelbſt iſt. Demnach iſt der Satz: Gott bejaht ſich ſelbſt, für ſich genommen, kraft der Idee ſelbſt ein unmöglicher. Daſſelbe gilt von ſeinem Gegentheil. Gott kann ebenſowenig das Affirmirte von ſich ſelbſt ſeyn; er iſt ſich ſelbſt unfaßlich und wird nicht gefaßt, weil er nicht kleiner ſeyn kann als er ſelbſt, weil er nicht ein Verſchiedenes, ſondern nur ein und daſſelbe iſt.

59. Auf gleiche Weiſe kann jede mögliche Vernunftbejahung, ihr Ausdruck ſey welcher er wolle, wenn ihr das einzelne Glied der in ihr ausgedrückten Identität heraushebt, in Widerſpruch aufgelöst werden, ſo nämlich, daß das Abſtrahirte weder geſetzt noch auch nicht geſetzt werden kann. Z. B. kraft der Idee des Abſoluten: es ſey dasjenige, deſſen Weſen auch das Seyn iſt, kann Gott kein Seyn zugeſchrieben werden; denn Seyn als ſolches iſt nur im Gegenſatz von Weſen, in Gott aber iſt es abſolut eins mit demſelben. Gleichwohl kann das Seyn von Gott auch nicht negirt werden, aus dem gleichen Grunde, und gerade deshalb, weil es in ihm daſſelbe mit dem Weſen iſt.

60. Von dem Satz: Gott iſt Ein- und Allheit, kann die Einheit nicht für ſich geſetzt werden. Gott iſt nicht das ſchlechthin Eine; denn das Eine iſt nur im Gegenſatz des Vielen, in Bezug auf das ſchlechthin Eine iſt aber kein Vieles. Alſo hebt dieſe Idee ſich ſelbſt auf, und Gott iſt auch nicht Eines. Dennoch iſt er auch nicht nicht-Eines und Vieles.

61. Alles Erkennen iſt nichts anderes denn ein Affirmiren. Von eher ſuchte die Wiſſenſchaft nach dem Punkt, wo das Seyn das Erkennen, das Erkennen das Seyn einſchließt. Wie könnten ſie aber vollkommener eins ſeyn als in der Idee der allgemeinen Subſtanz, Gottes, deſſen Seyn die unendliche Affirmation von ſich ſelbſt iſt, deſſen

Seyn daher die Erkenntniß in sich schließt, und zwar auf unendliche Weise, und hinwiederum die Erkenntniß das Seyn. Aber eben deßhalb ist es unmöglich, Gott ein Seyn oder ein Erkennen insbesondere zuzuschreiben. Denn die Selbstbejahung Gottes ist eine unendliche, das Erkennende also und das Erkannte ist ein und dasselbe in ihm[1], und es ist insofern kein Erkennen in Gott. Gleichwohl ist Gott auch nicht Verneinung alles Erkennens, ein völlig blindes Absolutes, bloßes Seyn. Denn das Seyn ist, als solches, nur im Gegensatz des Erkennens, das Seyn Gottes ist aber die unendliche Bejahung seiner selbst, also nicht die Verneinung des Erkennens.

62. Dasselbe läßt sich in allgemeinerem Sinn von dem Gegensatze des Seyns und des Handelns zeigen. In Gott ist weder ein Handeln noch auch eine Verneinung des Handelns. Nicht ein Handeln, denn die unendliche Selbstbejahung Gottes fließt zusammen mit dem Seyn Gottes, und ist selbst dieses Seyn (61); dennoch ist das Handeln in Gott auch nicht verneint, darum, weil er im Seyn die unendliche Affirmation seiner Selbst ist. So kann der Umkreis des Cirkels als ein Seyn betrachtet werden, aber als Seyn schließt es ein Handeln in sich, nämlich das absolute Sichselbsterkennen der Einheit als Allheit.

63. Diese kurze Betrachtung (55—63) reicht hin zum Beweis, daß die Idee des Absoluten jeder Abstraktion widersteht, daß sie schlechthin untheilbar, daß es also unmöglich ist, irgend etwas aus ihr durch Analyse oder Abstraktion zu entwickeln.

64. Der Satz, daß das Absolute keine Prädicate hat,[2] ist insofern ganz richtig, als das Prädicat selbst nur im Gegensatz des

[1] Correktur im Handexemplar: Denn in der Selbstbejahung Gottes ist das Erkennende und Erkannte ein und dasselbe. Anm. d. H.

[2] Der Verfasser der bekannten Aphorismen über das Absolute, die eine Parodie der sogenannten neuesten Philosophie seyn sollen, von Gegnern derselben aber treulich nachgeschrieben wurden, hat auch diesen Satz aufgenommen. Indeß wäre ihm, besonders auch in dieser Beziehung, ein trefflicher Aufsatz Ueber das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie und seine verschiedenen Modificationen ꝛc. zum genauen Nachlesen zu empfehlen. Er steht im kritischen Journal der Philosophie. Bd. 1, St. 2.

Subjekts möglich ist (ein Gegensatz, der in Gott undenkbar ist), und inwiefern auch jedem möglichen Prädicat ein anderes entgegengesetzt werden kann. Aber nichts, das in Beziehung, nichts also, das im Gegensatze stehen kann, ist affirmabel durch die Vernunft (36) und von Gott.

65. Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich ist dem der unendlichen Selbstbejahung Gottes (36) und dasselbe bezeichnet.

66. Die Vernunft setzt in dieser Idee weder die Negation von Gegensätzen, noch setzt sie auch wirklich Gegensätze in ihr. Nicht die Verneinung, denn alsdann wäre die Einheit selbst eine bloß verneinende und insofern bedingte. Die Gegensätze sind aber in jener Idee nicht auf eine negative, sondern auf eine positive Weise vertilgt; nicht ihre Verschiedenheit ist verneint, sondern ihre absolute Identität ist gesetzt. Aber ebensowenig gilt das Gegentheil, daß die Gegensätze in jener Idee als wirklich gesetzt wären. Sie sind nicht, denn ihre positive Identität ist gesetzt, und sie sind auch nicht nicht, denn es ist nicht ihre Negation gesetzt.

67. Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven kann nicht bloßes Gleichgewicht seyn[1], oder Synthese, sondern allein gänzliches Einssein.

68. Wir versuchen diesen, an sich freilich sehr klaren, den meisten aber doch nicht klaren Unterschied durch einige Beispiele deutlich zu machen. Der Ruhepunkt eines Hebels stellt das Gleichgewicht zweier entgegengesetzter Kräfte dar; er ist das Vereinigende beider, aber er ist keineswegs ihre absolute Identität. Er ist, was er ist, nämlich Ruhepunkt, nur relativ auf beide entgegengesetzte, nicht an sich selbst;

[1] Ein Gleichgewicht Entgegengesetzter ist das Höchste, wozu man es mit Relationen bringen kann: daher dieses Mißverstehen der Idee durch diejenigen, welche nichts begreifen außer Relationen. Die meisten haben denn doch dieses Produkt ihres Nichtverstehens bestritten. Was soll man aber von denen urtheilen, die nicht dagegen, sondern — damit gegen mich streiten wollen?

dieſe reduciren ſich wechſelſeitig in ihm zur Null, nicht aber er ſelbſt, als er ſelbſt, iſt die poſitive Null beider.

69. Beiſpiele des abſoluten Einsſeyns Entgegengeſetzter bietet nothwendiger Weiſe die ganze Natur, bieten alle Wiſſenſchaften in Menge dar. Wer die Materie auch nur auf die einfachſte Art aus Contraktion und Expanſion zu begreifen verſuchte, würde nie zu einer realen Materie gelangen, ſolange er jene beiden wie die Kräfte eines Hebels entgegengeſetzt annähme, wenn er die Materie nicht durchaus und in jedem Punkt als expanſiv und als attraktiv dächte auf untheilbare Weiſe.

70. Oder man denke ſich ein Sinneswerkzeug; ein Sehorgan z. B.: ein ſolches iſt in jedem Punkte ſeines Weſens ein Seyn und ein Sehen und doch nur Eins. Das Sehen und das Seyn verhalten ſich nicht wie Faktoren zueinander, die ſich auf die Null reducirten, und doch iſt auch das Organ nicht bloß Seyn, abſtrahirt von dem Sehen (ſonſt wäre es nur Materie), noch bloß Sehen, abſtrahirt von dem Seyn (ſonſt wäre es nicht Organ); ſondern es iſt ganz Seyn und ganz Sehen. Es iſt in dem Seyn auch ein Sehen und in dem Sehen ein Seyn.

71. Die Idee des Kreiſes iſt eine ſchlechthin einfache und untheilbare Idee. — Wenn ſchon Mittelpunkt und Umkreis räumlich (im concreten Kreis) außereinander liegen, ſo ſind ſie doch in der Idee des Kreiſes eins. Von dem Kreis kann nicht abſtrahirt werden; denn der Mittelpunkt für ſich, ohne den Umkreis, iſt auch nicht Mittelpunkt; der Umkreis für ſich, abſtrahirt von dem Mittelpunkt und ſonach vom ganzen Kreis, auch nicht Umkreis. Wahrhaft wird alſo in der Idee des Kreiſes weder der Mittelpunkt für ſich noch die Peripherie für ſich geſetzt, ſondern in jedem nothwendig ſchon der Kreis, d. h. die abſolute Einheit. Der Mittelpunkt iſt der Kreis in ſeiner Affirmativität angeſchaut oder der ideale Kreis; denn was iſt überhaupt der Punkt als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmeſſer oder ein Kreis, deſſen Peripherie mit dem Centrum zuſammenfällt? Dagegen iſt die Peripherie nur der Kreis in ſeinem Affirmirtſeyn oder in der Totalität angeſchaut.

Die Einheit ist hier als solche gleich der Allheit, der Mittelpunkt als solcher gleich der Peripherie (denn da die Größe der Peripherie gleichgültig ist, so ist sie = dem Punkt). Das Einsseyn beider ist nicht das zweier Theile, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen, beide sind nicht Faktoren des Kreises, dieser nicht das Produkt noch die Synthese beider: er ist ihre absolute Identität.

72. Die ganze Natur streitet gegen jede Abstraktion, z. B. die der Materie als eines reinen Seyns, von dem alles subjektive, innere Leben, alle Perception negirt ist. Wenn auch in den tiefern Sphären der Natur die Perceptionen dunkler und undeutlicher sind, so sind sie doch in den Thieren unverkennbar, die wir deßhalb gleichwohl als bloße materielle Wesen betrachten. Wie kommt nun hier die Perception zur Materie hinzu, wenn diese nicht an sich schon und als Seyn auch perceptiv ist? Das Handeln der Thiere ist ein völlig blindes. Wir denken uns nicht sie selbst als handelnd, sondern ein anderes, einen objektiven Grund als handelnd in ihnen; gleichwohl erkennen wir mit unwidersprechlicher Gewißheit, welche uns die Sinnigkeit jener Handlungen, besonders der Kunsttriebe aufdrängt, daß dieses, relativ auf die Thiere bloß objektive Princip, an sich betrachtet, auch ein subjektives, ein dem bewußten ähnliches in der Bewußtlosigkeit sey, ohne daß wir dabei irgend einen Dualismus setzen. Auch die hartnäckigste Angewöhnung, in der Natur die bloße Objektivität zu sehen, hätten längst die Erscheinungen außerordentlicher Zustände des Menschen, an welchen, selbst nach der gemeinen Vorstellung, die Seele keinen Theil hat, überwinden können, z. B. die geschickten und sichern Handlungen des Nachtwandlers, die völlig so bewußtlos geschehen, und dennoch nicht selten ebenso viel Zweckmäßigkeit verrathen als die Handlungen der Thiere, der beständigen Somnambulisten.

73. Die Meinung ist daher keineswegs, daß die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven nur das besondere Wesen Gottes sey (denn das Wesen Gottes ist kein Besonderes), sondern daß sie das Wesen aller Dinge, das schlechthin Allgemeine sey, und nichts bejaht werden oder seyn möge, das nicht gleich affirmativ und gleich affirmirt

seyn ohne allen Dualismus. Denn so wenig es eine reelle Entgegensetzung ist, wenn ein und dasselbe Wesen zwei verschiedene Namen trägt, A und B, und so wenig das Wesen A und das Wesen B in diesem Fall zwei verschiedene Wesen, wie sie vielmehr nur Ein Wesen sind, so ist jedes durch Vernunft Affirmable nur Ein Wesen, und als das Eine ganz und durchein affirmativ, und ganz und durchein affirmirt, ganz ideal und ganz real.

74. Daß aber diese absolute Identität des Subjektiven und Objektiven das Gleiche in allem ist, davon liegt der Grund nur in Gott, der die unendliche Affirmation seiner selbst ist, und durch welchen, als allgemeine Substanz, alle Substanz gleichfalls in sich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten ist.

75. So wenig nun (55—74) die Abstraktion etwas vermag über die Idee Gottes, sie zu beugen oder etwas Besonderes aus ihr herauszunehmen und für sich zu setzen: so unmöglich ist es, aus dieser Idee etwas auf dem Wege des Entstehens oder des Hervorgehens aus derselben abzuleiten.

76. Alles ist ursprunglos, ewig in Gott. Denn, was kraft dessen Idee seyn kann, ist nothwendig und ist ewig, und was nicht auf diese Weise seyn kann, vermag überhaupt nicht zu seyn. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entstehen.

77. Gott neigt sich zu nichts weder in ihm noch außer ihm, denn er ist allselig; er bewirkt nichts, denn er ist alles. Die unendliche Bejahung von sich selbst ist keine Handlung, zu der sich Gott als das Subjekt verhielte, sondern sie ist selbst das Seyn Gottes. Gott wird nicht dadurch, daß er sich selbst bejaht oder erkennt, sondern er ist ein unendliches Selbsterkennen in dem unendlichen Seyn, nicht außer dem und in abgesonderter Handlung.

78. So einfach diese Idee der unendlichen Selbstbejahung des unendlichen von- und aus-sich selbst-Seyns an sich ist, so schwer ist sie für den Verstand, der nur in Gegensätzen sein Wesen hat. Diesem ist sie entweder eine Selbsttheilung Gottes, so daß er z. B. einen Theil seiner selbst objektiv setzte (als Welt), den andern für sich behielte, das

ist, daß er sich selbst im Subjekt und im Objekt als negirt setzte, welches gegen die erste Idee Gottes streitet, die unendliche Position von sich selbst zu seyn; oder eine Selbstdifferenziirung, da sie im Gegentheil, wäre nur überhaupt ein Handeln in Gott, die Selbst-Identifizirung Gottes seyn müßte. Sie ist es nicht, weil Gott nicht sich identifizirt, sondern die absolute Identität ist.

79. Von demselben Werth, d. h. gänzlich widersprechend, ist die Vorstellung eines Herausgehens des Absoluten aus sich selbst. Könnte Gott aus sich selbst herausgehen, so wäre er eben deßhalb nicht Gott, nicht absolut. Die Absolutheit oder die unendliche Selbstbejahung ist vielmehr das ewige Zurückgehen, nicht als Handlung, sondern als das ewige Seyn und Bestehen Gottes in sich selbst.

80. Diese Betrachtung (75—79) so wie die frühere (55—74) zeigt, daß der Verstand keinen Theil haben kann an der Idee des Absoluten, und wenn der Wissenschaft nur diese zwei Wege zur Erkenntniß offen sind, der der Analyse oder Abstraktion, und der des synthetischen Ableitens (wie dieß nach der herrschenden Vorstellung allerdings der Fall ist), so leugnen wir alle Wissenschaft des Absoluten. Es läßt sich von Gott nichts absondern, denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nicht abstrahiren läßt; es läßt sich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entstehend, denn eben darum ist er Gott, weil er alles ist. — Speculation ist alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes wie er ist.[1]

Die bisherigen Erklärungen enthalten die bloßen Anfänge der Philosophie, über welche mit jemandem zu streiten völlig zwecklos ist. Denen, welche sich, nach ihren vielfachen Aeußerungen, von dem Absoluten nun einmal keine andere Vorstellung machen können als die eines Dings, und zwar eines Dings, dem die Identität des Subjektiven und Objektiven als eine Eigenschaft inhärirt, weitere Erläuterungen

[1] Man vergleiche hiemit die Abhandlung von der Art alle Dinge im Absoluten darzustellen in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, Heft II, §. IV. [B. IV, S. 391].

geben zu wollen, würde gleichfalls völlig unnütz seyn. — Von allen Erörterungen der einfachsten Idee gilt übrigens, was Leibniz irgendwo sagt: „On a dit, que si l'esprit avoit une vue claire et directe de l'Infini, le P. Malebranche n'auroit pas eu besoin de tant de raisonnements pour nous y faire penser. Mais par le même argument on rejetteroit la connoissance très-simple et très-naturelle, que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien, car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guères à bout qu'en les rappelant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela, que les théologiens, qui ont parlé de l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples pour la bien faire connoître, quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que la notion de l'éternité etc. etc."

d) Von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit ist, und von dem ewigen Nichtseyn des Endlichen.

81. Alle wahre Betrachtung, auch des Einzelnen, ist Intuition aktueller Unendlichkeit.

82. Im Vorhergehenden haben wir die Idee Gottes in ihrer Einfachheit betrachtet, inwiefern sie absolute Identität des Subjektiven und Objektiven überhaupt ist. Jetzo kommt zu betrachten, wie sie dieses auf unendliche Weise, oder wie Gott Position von sich selbst nicht nur überhaupt, sondern auf unendliche Art ist.

83. Gott ist die unendliche Position von sich selbst, heißt: Gott ist die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst. Eine aktuelle Unendlichkeit lauterer Selbstbejahung ist begriffen in der schlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott sich selbst bejahet.

84. Diese Unendlichkeit kann man nur intellektuell anschauen und betrachten, aber nicht durch Denken erreichen oder entwickeln. Hast du einen Sinn für die aktuelle Unendlichkeit in den sinnlichen Dingen, für die Art z. B., wie das Licht in dem Licht selbst unendlich ist und in

der einfachen Klarheit Strahl aus Strahl unendlich hervorquillt, so hast du ein schwaches und entferntes Bild der Art, wie in der Position Gottes eine Unendlichkeit von Positionen begriffen ist, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift.

85. Die besondern, in der unendlichen Affirmation begriffenen Affirmationen gehen dieser nicht voran, noch ist diese die Zusammensetzung von jenen, sondern sie ist ihre absolute Einheit oder ihr Centrum, die Position aller und einer jeden auf gleiche Weise, wie das Licht nicht zusammengesetzt ist von Strahlen, sondern die unendliche und untheilbare Position von Strahlen ist.

86. Hinwiederum mag in der Einheit der unendlichen Position, damit Gott sich selbst bekräftigt, nichts begriffen oder affirmirt seyn, das nicht ihr gleich und, wenn gleich in ihr, die Position seiner selbst wäre.

87. Jede Position, als nur begriffen in Gott, ist dadurch unterschieden von Gott, daß dieser nothwendiger Weise ohne alle Relation ist, da er nichts außer (praeter) sich hat, mit dem er verglichen werden könnte, die Position aber im Verhältniß seyn kann, da sie anderes außer sich hat.

88. Aber jede Position ist als eine selbst unendliche in Gott, d. h. sie ist nicht vermöge eines Allgemein-Begriffs, oder durch das, was sie mit andern gemein hätte, sondern sie folgt unmittelbar aus Gott, als ein eignes All, das wieder eine Unendlichkeit von Positionen (84) begreift, als ob nichts außer ihr wäre, und diese göttliche Selbständigkeit jeder Position gilt nothwendig ins Unendliche.

89. Die Beziehung also, welche die Position auf andere Positionen hat (87), ist vor Gott und in Gott ewig als nichtig gesetzt, ist unerschaffen von Gott: wie die Schwere zwar den Körper schafft, seiner Realität nach, aber nicht den Schatten, den er auf andere wirft oder von andern empfängt (denn diesen kann sie nicht schaffen, weil er nichts ist), oder überhaupt diejenigen Eigenschaften, die er nur in Relation hat, und die für sie (für die Schwere) nichts sind.

90. Gleich ewig und ewig eins in Gott ist die untheilbare

Einheit (85) der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche für-sich-selbst-Seyn dieser Positionen (88), welches wir auch schlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Beides schließt sich wechselseitig ein. Denn das Unendliche ist unendlich und für sich selbst, nur inwiefern es in Gott als absoluter Einheit begriffen ist; abgesehen von dieser Einheit fiele es der bloßen Relation mit anderem anheim. Die Einheit aber ist wahre Einheit, wahre Affirmation ihrer selbst, nur insofern sie das ihr Gleiche bejahet, nämlich was Position von sich selbst und also auch für sich selbst ist.

91. Dasselbe, was von Gott wahr ist, daß er nämlich die Einheit und die Unendlichkeit der Positionen gleich ewig in sich trägt, läßt sich auch von dem All zeigen. Ein All vermag nicht zu seyn, was nur aus Theilen zusammenfließt, sondern, was an sich untheilbare Position ist, und, die Theile in sich begreifend, insofern der Idee nach ihnen vorangeht. Ein All vermag aber auch nicht zu seyn, was bloße Einheit ist, in der das Leben des Besondern unterdrückt ist, sondern nur das, darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens besteht.

92. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleichen) zu seyn, absolutes All.

93. Hinwiederum ist das All nichts anderes denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott.

94. So wenig Gott außer der unendlichen Position seiner selbst noch ein besonderes, von dieser verschiedenes Seyn hat, so wenig ist im All noch eine von den in ihm begriffenen Positionen verschiedene Existenz; sondern diese selbst sind das allein Reale im All.

95. Das All ist daher lautere Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation.

96. Das Gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.

97. Besonderes kann nichts in Gott seyn als das Gottgleiche (83), also (59) das Wesen, sofern es unmittelbar auch das Seyn und demnach die Position von sich selbst ist.

98. Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besonderen, sofern es unmittelbar auch Seyn und demnach unendliche Position von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt.

99. Die Idea ist daher auf keine Weise zu denken als Allgemeinbegriff oder als Gattungswesen; denn jener ist der Begriff im Gegensatz mit dem Seyn, die Idee aber der Begriff als die unendliche Bejahung von Seyn; auch ist sie nicht außer dem Besondern, sondern selbst das Besondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott ist.

100. Die Idea kann daher auch beschrieben werden als die Vollkommenheit der Dinge; und die Dinge nach den Ideen betrachten, heißt die Dinge ihrer Position nach betrachten, wie sie in Gott an sich selbst sind, ohne Relation aufeinander.

101. Es sind keine Dinge, die da ausgingen von der göttlichen Selbstbejahung und nun wahrhaft als Dinge für sich wären und lebten, sondern die Dinge wahrhaft, d. h. in ihrem Wesen betrachtet, sind selbst nur Ausstrahlungen, oder in Leibnizens Bild zu reden, Fulgurationen der unendlichen Bejahung, die, wie sie nur in ihr und mit ihr seyn können, ebenso auch in sich selbst sind.

102. Denn gleichwie der Blitz ausgehet von der finstern Nacht und hervorbricht durch eigne Kraft, also auch die unendliche Selbstbejahung von Gott. Gott ist die gleich ewige Nacht und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle.

103. Die Besonderheit jeder Position kann auf gedoppelte Weise betrachtet werden. Einmal, sofern sie nur das Begriffensein im All ausdrückt, welches als eine Verneinung erscheinen kann, nur inwiefern

nicht zugleich auf den Grund und das Wesen dieses Begriffenseyns reflektirt wird, welches die Gottgleichheit selbst ist (97); denn ist das Besondere nur wirklich aufgenommen in die unendliche Bejahung, so ist es auch ewig und als ein selbst Unendliches (88) aufgenommen, und in dieser Beziehung ist die Besonderheit keine Negation, sondern die Trefflichkeit der Idea, wodurch sie Unendlichkeit für sich, eine eigne Welt (Monas) ist. In diesem Sinn ist der Grad der Perfektion jedes Wesens gleich dem Grad seiner Besonderheit.

104. Das erste Verhältniß, des bloßen Begriffenseyns im verneinenden Sinne, bestimmt der besondern Position ihre Beziehung zu andern Positionen; nach dem andern aber hat sie bloß das unmittelbare Verhältniß zu Gott, und dieses ist ihr ewiges Leben.

105. Gleichwie aber in Gott selbst Unendliches stets aus Unendlichem hervorquillt: also ist auch jede in Gott begriffene Position selbst wieder ein All von Positionen (84), die einerseits ebenso nur in ihr und nach ihr seyn können (der Idee nach), wie die besondern Affirmationen nur in der Allaffirmation seyn können, andererseits aber ebenso für sich unendlich sind wie diese.

106. Auch die besondere Position, als wieder in sich begreifend eine Unendlichkeit von Positionen, ist das Centrum oder die absolute Einheit derselben.

107. Das bloße Seyn der Positionen in Bezug aufeinander, welches nicht durch Gott bejahet und keine positive Folge aus Gott ist (89), gebiert aber eben deßhalb, und wegen seiner Nichtigkeit vor Gott, auch ein bloß nichtiges Wesen und Seyn.

108. In Bezug auf Gott ist jede Position, es sey, daß sie selbst ein All von Positionen, oder in einem solchen begriffen sey (106), stets in eigenthümlicher Unendlichkeit, und ist nicht durch eine andere, sondern nur durch das Verhältniß zu dem gemeinsamen Centro. In der Beziehung auf andere aber (durch welche zugleich die Beziehung auf das Centrum für sie aufgehoben ist) bedarf die Position der andern, und hat ein abhängiges und bedürftiges Seyn.

109. Das Centrum oder die absolute Einheit ist das Bekräftigen-

in jeder Position, das Affirmative in jedem Affirmirten. In der Beziehung der Positionen aufeinander aber, wodurch für sie zugleich die Beziehung auf das allgemeine, oder (was dasselbe ist) auf ihr besonderes Centrum (106) verloren geht, zerfallen sie nothwendig in sich selbst, indem sie von der jeder eingebornen Einheit sich ab- und der Einheit mit andern Positionen zuwenden, welche nur relativ, nicht wesentlich seyn kann.

110. Zwar kann durch die bloße Relation, da sie an sich nichtig ist, die Unendlichkeit und Einheit der Idea selbst nicht vernichtet werden, und ihr Wesen scheint durch in dem durch Relation Bestehenden, aber bloß als Gleichniß oder Abbild der wahren und urbildlichen Identität.

111. Das in der Relation Entstandene ist, inwiefern es bloß auf Relation beruht, auch ein bloßes Ens imaginarium, leeres Geschöpf ohne innere Einheit, ein Scheinbild (simulachrum), das ist und auch nicht ist, je nachdem es betrachtet wird.

112. Es ist, wie die Bilder sind, welche von zusammengelenkten oder auseinandergebrochenen Strahlen unter gewissen Verhältnissen hervorgebracht werden. Es ist nicht, weil es kein Unum per se, sondern ein bloßes Unum per accidens ist.

113. In Gott ist nur die Einheit als bestehend in jeder Position für sich, oder in der Unendlichkeit, und die Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit, keineswegs aber ist die zusammengeflossene Einheit, welche innerlich kraftlos und nur ein durch Relationen erzwungenes Band ist, wodurch die Positionen zusammengehalten werden.

114. Dieses Leben, welches die Dinge bloß in Relation haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit (99), das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, soweit es durch die bloßen Verhältnisse der Positionen untereinander möglich ist, d. h. es ist ein nichtiges Leben (89).

115. Jenes Bild, das nichts für sich und an sich ist (111), wird gleichwohl, in diesem Nichtsseyn für sich, Widerschein, sowohl der

Unendlichkeit (denn die Positionen sind in ihm nur verbunden, aber nicht eins) als der Einheit; und wie diese beiden in Gott und der Idea auf absolute Art eins sind, so in dem Ding endlicher Weise.

116. Die Idea ist der in dem Nichtsseyn des Dinges für sich durchleuchtende Blitz, der es sichtbar und erscheinen macht.

117. Die Positionen in ihrer unendlichen Freiheit widerstreben dem unwesentlichen und bloß durch Relationen aufgelegten Band, da sie im Centro ein göttliches und unendliches haben. Die Einheit aber, welche widerscheint in der zerfallenen Unendlichkeit, widerstrebt dem für-sich-Seyn der Positionen. Das Produkt wird also ein zwischen Einheit und Unendlichkeit schwankendes, aus widerstrebenden Elementen gemischtes seyn.

118. Bekannt ist, wie der menschliche Verstand von jeher die Erklärung dieser wundersamen Mischung gesucht hat, nach welcher die concreten Dinge zwar eine Aehnlichkeit mit dem an sich selbst Gleichen haben, und sich bestreben ihm ähnlich zu seyn, ohne doch je ganz dazu zu gelangen. Gott aber ist nicht im Kampfe mit einer widerspenstigen, der Einheit feindseligen Materie außer ihm, selbst nicht, wenn dieser Stoff als das bloße Nichts (μὴ ὄν) bestimmt würde; denn das ist ewig undenkbar und kann nicht seyn, weil es nichts ist. Gott aber als das Allselige ist außer allem Widerstreit, vorzüglich aber dem, aus welchem allein das endliche Leben hervorgeht.

119. Die adäquate Betrachtungsweise der Dinge ist nur, entweder jede Wesenheit derselben in ihrer Absolutheit, als Centrum für sich, und demnach die Einheit als bestehend in der Unendlichkeit, oder, die urbildliche Identität, die Unendlichkeit in der Einheit, zu schauen. Die verworrene und inadäquate Ansicht aber ist, die Wesenheiten in der Relation aufeinander, also in der Mischung oder dem Zusammenfluß zu betrachten.

120. Jede Bestimmung also, die auf Relation, es sey einer Wesenheit auf die andere oder eines Dinges auf das andere, beruht, sowie die Betrachtung dieser Bestimmung, ist nur möglich in dem Abfall oder in dem Absehen von Gott, der die Wesenheiten als eins und dennoch jede für sich als eine eigne Welt schaut.

121. Die äußere oder erscheinende Natur enthält ein Gleichniß des Unterschiedes von dem an-sich-Seyn und dem bloß relativen Leben der Dinge. Die Schwere ist jedem Atom der Materie gleich unmittelbar gegenwärtig als das eingeborene Centrum, keiner gravitirt gegen den andern, sondern gegen die gemeinsame Einheit, welche die in allen gleiche ist. Erst indem die Wesenheiten der Materie anfangen gegeneinander zu gravitiren, rinnen sie zu dem dunkeln Körper zusammen, und werden als Dinge geboren, und der Verwandlung durcheinander fähig.

122. Deßgleichen ist kein Lichtstrahl dem andern im Wege, oder wirft einen Schatten auf ihn, auch borgt keiner von dem andern sein Licht, sondern jeder leuchtet in eigenthümlicher Klarheit; die Körper aber, die zusammengeflossenen Scheinbilder, werfen wechselseitig aufeinander ihren Schatten und schließen sich aus.

123. Der Punkt, auf den es zwischen uns, die wir das ewige Seyn der Dinge in Gott behaupten, und zwischen denen, welchen die Realität der Endlichkeit unwidersprechlich scheint, ankommt, ist also keineswegs, daß wir ihnen die Herkunft derselben aus Gott zu zeigen haben (da sie durch Gott nicht bejaht ist) (107), sondern, daß sie uns vorerst das eigentliche Daseyn einer solchen endlichen Welt beweisen sollen, als sie annehmen.

124. Zuvörderst sagen sie: alle Dinge sind wandelbar und werden unaufhörlich verwandelt, sie sind theilbar und werden getheilt, sie entstehen und vergehen. Wie sollten sie also der göttlichen Natur würdig seyn, die sich stets gleich, unwandelbar dieselbe ist! Aber die Dinge, welche entstehen und vergehen, sind auch nicht die wahren Dinge, und sie selbst sagen, daß die Substanz unvergänglich ist und nicht verwandelt werden kann, sondern nur das Accidens, d. h. eben die zufällige Einheit der Dinge als bloßer Scheinbilder (112).

125. Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffenseyn in Gott, schuldig ist. Es existirt in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist, und auch nur

dieſes, was in Gott ewig vernichtet iſt (89), wird an ihm durch die Zeit vernichtet.

126. Keine Poſition kann als ſolche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben deßhalb untergehen. Sie iſt nothwendig unwandelbar und unvergänglich. Es iſt alſo im All kein Tod; nur dem relativen Seyn nach löſen ſich die Dinge auf, nicht der Poſition (denn dieſe iſt nothwendig einfach, auch indem ſie wie die Poſition jedes Menſchen die ganze Unendlichkeit begreift (106), auch nicht der urbildlichen Einheit nach, derjenigen, die ſie in Gott haben, ſondern einzig der abgeleiteten Einheit, welche ein bloßes, in der zerfallenen Unendlichkeit durch den Schein der Idea zuſammengezogenes Bild und daher nothwendig vergänglich iſt.

127. Jede Qualität der Natur iſt eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Poſition Gottes. Laſſet zwei Qualitäten d und e durch die Relation, die ſie auf ſich haben, zuſammenfließen, und ihr habt ein gemeinſchaftliches Produkt d e; in Gott aber iſt nicht dieſes, ſondern die abſolute Einheit und die von ihr unzertrennliche Abſolutheit jeder für ſich (d und e); nur in dem Scheinbild iſt die Miſchung. Deßgleichen laßt dieſe Qualitäten ſich trennen, ſo iſt zwar das zuſammengefloſſene (d e) verwandelt, jede der beiden Poſitionen aber und ihre urſprüngliche Einheit iſt unverwandelt.

128. Jedes Ding iſt in jeder Vollkommenheit, jeder beſondern Trefflichkeit, auch der ſeiner eigenſten Individualität, ewig: ewig nicht nur der Einheit nach, die begriffen iſt in der göttlichen Einheit, ſondern auch der Unendlichkeit nach, aus welcher im relativen Leben der Leib formirt wird. Nur die Miſchung, das zwiſchen Einheit und Auflöſung ungewiß ſchwebende Scheinprodukt iſt nicht ewig, weil ſein Daſeyn jederzeit nur auf dem Verhältniß der Weſenheiten zueinander und ſo zuletzt auf den ſämmtlichen Relationen im All beruht.

129. Wie herrlich iſt der Menſch, wie viele Vollkommenheiten laufen in ihm, wie in einem Brennpunkt, zuſammen, ſo daß er alles Poſitive, das ſonſt geſondert exiſtirt, in ſich allein zu vereinigen ſcheint. Aber er als das Ganze, und wie er in Relationen erſcheint, iſt nur,

wie das Sonnenbild ist, wenn jene die dunkle Wolke im heitern Himmel wie aus Nichts schafft, und die durchsichtige Luft zu Wasser zusammenlaufen macht, um sich selbst in ihr wiederzustrahlen. Sein Daseyn ist gesetzt und dauert, nur solange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, daß die Idea in ihnen widerleuchtet. Aber jene streben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit; der Mensch vergeht, sobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß deßhalb etwas im All verschwände, wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte, wechselseitige Relation geändert ist. Die sinnliche, unter Relationen ringende Natur hat gethan, was sie vermochte, ein hinfälliges Bild geschaffen von dem, was ewig lebt, und dieselbe nimmt es zurück auf die gleiche Art, wie sie es hervorrief.

130. Jedem Theil der Materie, auch in seinem relativen Leben, ist doch die Idea eingeschaffen; daher er bestrebt ist, die ihm zukommende Gestalt anzunehmen, und die bloßen Relationen nichts darzustellen vermögen, das nicht einer Idea gemäß wäre und sein absolutes Prius in der ewigen Einheit hätte.

131. Die Zeit ist die Erscheinung der Einheit im Gegensatz der Unendlichkeit, die insofern in bloßer Relation zerfallen ist. In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eignes heiliges und unendliches Leben an. Es schafft die Dinge, weil es die besondern Wesenheiten setzt, deren imaginäre Einheit das Seyn des Dings ausmacht; und es vernichtet sie, weil es jede derselben in ihrer Freiheit setzt, nicht in Relation aufeinander.

132. Betrachtet ihr die Dinge nicht an sich, d. h. betrachtet ihr nicht entweder die Einheit in der Unendlichkeit ihrer Wesenheiten, oder (119) ihre Unendlichkeit in der absoluten Einheit, erkennt ihr vielmehr nur die relative Einheit im Produkt, so vermögt ihr diesem, welches ein bloßes Phänomen ist, keine Realität zu geben als in Beziehung: nicht durch die wahre Wiederauflösung in seine Elemente und dadurch in das All (denn hiermit würde es selbst verschwinden), sondern durch ein Verhältniß zu anderem, welches gleichfalls nicht an sich selbst, sondern

nur Phänomen ist, also auch nur hervortritt in Bezug auf ein ihm Gleiches, u. s. f. ins Endlose.

133. Dergestalt verwandelt die Imagination die aktuelle Unendlichkeit des All in die empirische, dergleichen die der Zeit und auch die des Raumes ist.

134. Nie vermag die Ursach eines Dinges es der Substanz oder dem Wesen nach zu schaffen; sie bestimmt an ihm allein das Nichtwesentliche und das, wodurch es ihr selbst vielmehr ungleich als gleich ist. Die erscheinende Realität aber, da die bloßen Relationen auch nicht einmal diese zu geben vermögen, gibt die durchblickende Idea. Denn das in den Relationen Lebende und einzig Positive ist nur diese: das Ding ist selbst die Idea, aber die bloß unter Relationen geborene, oder inwiefern sie auch ein Leben in Bezug auf andere, nicht nur auf Gott hat.

135. Da das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst nur Wahrheit hat in Bezug auf das, was an sich ohne Wesenheit ist, so wird es damit von der Vernunft selbst als nichtig gesetzt.

136. Wodurch die Harmonie im Ganzen und im Einzelnen bestehe, und durch welche göttliche Fürsehung alles geleitet werde, haben wir schon angedeutet. Denn da die Relationen nur seyn können, inwiefern das ist, wovon sie es sind, das Wesentliche, und sie, als gar nichts an sich, auch überall nichts zu schaffen vermöchten, so mögen sie überhaupt nur schaffen, was in den Ideen vorher bestimmt ist, und sind insofern die Werkzeuge der Ewigkeit.

137. Keine Zahl oder Zeit vermag die verschiedenen Geburten zu erreichen, die in der Unendlichkeit durch die Beziehungen der Positionen aufeinander möglich sind. Welchermaßen aber ein solches, das alle Bestimmung durch Zahl und Zeit unendlich übertrifft, in absoluter Position, als schlechthin gegenwärtige Unendlichkeit, seyn könne, dieses zu begreifen kann nur denjenigen schwer fallen, welche ganz der Imagination hingegeben sind.

138. Diese mögen sich vorerst an Wahrheiten der Geometrie üben, ob sie würdig werden die Vernunftunendlichkeit der Philosophie zu

ſchauen, z. B. an dem bekannten Fall, den Spinoza nennt, eines Raumes, der zwiſchen zwei Kreiſen von verſchiedenen Mittelpunkten eingeſchloſſen iſt, wo ſie gleichfalls eine durch Zahl abſolut unerreichbare Unendlichkeit von Veränderungen, die eine in demſelben bewegte Materie erleiden müßte, dennoch als eine beſchloſſene gegenwärtige vor Augen ſehen.

139. So iſt in Gott ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Lauf der Urſachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt, deſſen Fülle aber keine Zeit, ſo wenig eine unendliche als eine endliche, erſchöpfen mag. Wie das, was entſteht, für Gott nicht entſteht, ſo iſt auch das, was in der Erſcheinung vernichtet wird, in Gott ſchon vernichtet, und alles in ewiger Vollendung.

140. Die Zeit ſelbſt, im größten wie im kleinſten Theil, iſt erfüllt von der Ewigkeit, die in ihr ſelbſt beſteht, wie Scheinbilder, die in der ſichtbaren Welt durch beſondere Verhältniſſe entſtehen, die ewige Ordnung der Natur nicht verändern oder auf ſie influiren können. Ohne dieſe ſtete Gegenwart der unendlichen Poſition als Allheit wäre das Verfließen auch nur eines Theiles der Zeit undenkbar, d. h. die Zeit ſelbſt wäre undenkbar.

141. Der Anfang iſt in dem All mit dem Ende zugleich, d. h. es iſt überhaupt weder Anfang noch Ende. In Anſehung des All iſt die endloſe Dauer nicht vom Augenblick verſchieden; es wäre gleich unendlich in dieſem, wie in jener, d. h. es iſt überhaupt nicht in der Zeit.

142. Keine Poſition als ſolche kann ausgedehnt ſeyn oder Theile haben. Auch dieß ſind Beſtimmungen desjenigen, deſſen Daſeyn überhaupt nur auf Relation beruht. Die Weſenheiten ſind in dem Ding nicht Eins wie im Urbilde, ſondern *verbunden* durch die *Relation aufeinander*, durch das alſo, was ſie *unter ſich gemein haben*. Aber eben auch nur in Bezug auf einen Allgemeinbegriff, der die Einheit aufhebt, welche die Weſenheiten in Gott haben, nämlich die mit der Freiheit beſtehende, findet Theilung und Theilbarkeit ſtatt.

143. Jedes erſcheinende Ding iſt das verworrene Phänomen einer

Unendlichkeit von Positionen, sofern sie in bloßer Relation sind, und in welcher eben daher die Einheit zwar widerscheint, aber nur vorübergehend und zeitlich. Die Einheit an sich aber ist das Bekräftigende der Unendlichkeit. Diese ohne jene (und sie ist ohne jene, soweit sie in Relation zerfällt) gibt daher die Erscheinung der Kraftlosigkeit, der reinen Durchdringlichkeit, mit Einem Wort, des Raumes.

144. Der Raum ist das Zeichen des steten Strebens der Dinge zur Auflösung und ihrer Elemente zur wechselseitigen Unabhängigkeit.

145. Alle Größebestimmung überhaupt beruht allein auf dem Gegensatz der Unendlichkeit und der Einheit. Dieß erhellt daraus, daß, wenn der Begriff der Größe angewendet wird auf das, was nur als Einheit Unendlichkeit und als Unendlichkeit Einheit ist, das ἕν jederzeit über dem πᾶν, das πᾶν über dem ἕν verloren geht. Die Imagination will das sinnliche Universum als Unendlichkeit, und es ist endlos ausgedehnt, aber die Einheit fehlt; sie will es als Einheit, hier ist es endlich ausgedehnt, und die Unendlichkeit ist verloren.

146. In der wahren Unendlichkeit ist aber das Größte nicht vom Kleinsten verschieden, d. h. es ist überhaupt keine Größe, welche jederzeit nur eine relative, d. h. nichtige Bestimmung ist.

147. Auch Vielheit ist nur Begriff eines Dinges in Relation mit sich selbst, oder mehrerer Dinge in Relation miteinander, d. h. sie ist nicht ohne Allgemeinbegriff, also ohne Aufhebung der wahren Einheit der Dinge, derjenigen, die sie in dem Urbild haben.

148. Die erscheinenden wirklichen Dinge mögen auch nicht als Modificationen oder Affektionen, es sey der unendlichen Substanz oder ihrer Attribute (der Einheit und Unendlichkeit), beschrieben werden.

149. Nicht der unendlichen Substanz. Denn als Dinge und ihrer Differenz von der Substanz nach sind sie bloß imaginäre Wesen, an denen nichts erkennbar bleibt, nach Hinwegnahme der Idee, als die Relation. Durch ein bloßes Ens rationis aber kann die unendliche Macht zu seyn so wenig begrenzt oder afficirt werden, als das Wesen durch den Schein, das Seyn durch das bloße Nichtseyn mag begrenzt werden.

150. Die Einheit wird nicht begrenzt in dem Ding, denn sie

ſcheint wider in der Unendlichkeit, aber durch ihr ewiges Seyn; ſie wird nicht, ſondern tritt nur hervor, indem die Relationen werden; aber indem ſie ſich ſelbſt ſchaut in der Unendlichkeit, ſetzt ſie das Ding nicht, eben weil ſie ſich ſelbſt ſetzt, wie dem Auge, ſieht es ſich ſelbſt im Reflex, eben darum das Reflektirende verſchwindet, oder, noch beſtimmter, wie das Licht in der Brechung eben darum nur ſich ſelbſt ſetzt, weil es das (durchſichtige) Medium nicht ſetzt.

151. Ebenſowenig wird die Unendlichkeit modificirt. Denn auch in der relativen Verbindung der Poſitionen ſelbſt bleibt doch jene, als der ewige Grund der Realität jeder für ſich, beſtehen, und erhält die Dinge nur durch das ewig gleiche Setzen der Einheit in jeder Poſition und demnach jeder Poſition als einer ſelbſtändigen.

152. Das Phänomen der Dinge läßt ſich beſchreiben als beruhend auf einem Doppelbild. Das reine Compoſitum, oder die Relation für ſich, wäre als ein bloßes Ens imaginationis ohne alle Realität, und könnte nicht geſehen werden ohne das Poſitive, das in ihm widerleuchtet. Mit dem Poſitiven der durchleuchtenden Idea verbunden erzeugt es aber ein Doppelbild; wir ſehen die Poſition mit dem, was an ſich nichts iſt, dem bloßen Compoſitum, zugleich; alſo eine Miſchung von Realität und Nichtrealität, ein wahres Scheinbild, das ſo wenig Weſentlichkeit hat als das Spectrum solare, deſſen Daſeyn auf einem ganz ähnlichen Verhältniß beruht.

153. In der Refraktion, deren ſymboliſche Bedeutung die hohe Stelle bezeichnet, die ſie unter den verſchiedenen Phänomenen der Natur einnimmt, wird keineswegs das Licht gefärbt (auf welche Weiſe man dieß denke), auch nicht ſein Gegenſatz; ſondern eben nur das Bild iſt das gefärbte, welches entſteht, indem das, was allein an ſich ſichtbar iſt (das Licht), und das, was für ſich ſchlechthin unſichtbar iſt (das Nicht-Licht oder Dunkel), als Eins geſehen wird. So iſt in den Dingen keineswegs die Einheit oder die Unendlichkeit Gottes modificirt, ſondern nur das Ding ſelbſt iſt modificirt, oder es iſt ein auf bloßer Affektion, bloßem Verhältniß Beruhendes, d. h. nicht an ſich, nur Phänomen.

154. Daſſelbe, was von den Dingen, gilt auch von der erkennenden

Natur, inwiefern sie nur die verworrene Unendlichkeit schaut (32), die der Verstand sodann in Endlichkeiten verwandelt. Denn die Seele ist desselben Wesens wie der Leib, nämlich auch sie ist eine Position, die eine Unendlichkeit von Positionen begreift. Also auch die Seele, nicht in ihrem Centro gefaßt, sondern creatürlich, oder in der Natura naturata, ist zwar immer noch eine Unendlichkeit von Positionen, aber verworrene, in Relation zerfallende, so daß sie dem bloß relativen Seyn nach nicht minder ein lediglich transitives Wesen oder Phänomen ist, als die Dinge oder der Leib, welchen sie erkennt.

155. Der Grund des Verstandes in der Seele ist, daß, da sie selbst nur Realität hat in Relation, nicht an sich, sie auch alles andere nur in Relation, d. h. von Gott getrennt, zu begreifen und in der Zeit zu haben versucht, welches die völlige Abwendung oder der gänzliche Abfall (defectio) von Gott ist.

156. Man könnte, sagt Leibniz, in jeder Seele die ganze Schönheit des Universum lesen, könnte man alle ihre Falten entwickeln und auseinanderlegen; da aber jede selbst deutliche Perception der Seele eine Unendlichkeit von verworrenen Perceptionen in sich schließt, die das ganze Universum eingewickelt enthalten, so erkennt die Seele selbst die Dinge, von denen sie Perception hat, nur in dem Verhältniß, als sie dieselben in distinkte Ideen auflöst.

157. Jede Seele kennt das Unendliche, kennt alles, aber dunkel. Wenn du das Brausen eines Waldes im Sturme vernimmst, so hörst du das Geräusch jedes Blattes, aber vermischt mit dem Geräusch aller andern, ohne es zu unterscheiden. So ist das Rauschen und Wogen der Welt in unserer Seele.

158. Alles, was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes, und hat seine eigne Melodie in sich selbst und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit; Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besondern Weise; denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen; und er vernimmt alle in vollkommener Zusammenstimmung und Einklang, wovon unsere Musik in der Erfindung der Harmonie eine schwache Nachahmung versucht hat.

159. Auf die Frage, die der am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft: Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas? ist nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist nicht zu seyn, wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist zu seyn. Dem Nichts (das ewig unmöglich, ewig Nichts ist) ist daher nur das All schlechthin entgegengesetzt. Keineswegs aber das Ding, sondern dieses nur beziehungsweise und zum Theil, denn es ist ihm nicht schlechthin unmöglich nicht zu seyn, sondern nur sofern es mit andern Dingen und im Verhältniß zu ihnen ist. Es ist daher nur Realität mit Nichtrealität gemischt und ein bloßes Mittelwesen.

160. Das All daher ansehen als die vollständige Zusammensetzung aller besondern existirenden Dinge, ist nicht weniger ungereimt, als die lautere, die unendliche Realität zusammengesetzt denken wollen aus der vollständigen Mischung von Realität und von Nichtrealität.

161. Die Frucht dieser Betrachtung ist die Einsicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu seyn vermag, daß nur Unendliches ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All.

e) Von den Unterschieden der Qualität im Universum.

162. Der Unterschied einer göttlichen Identität von einer bloß endlichen ist, daß in jener nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist ohne das andere.

163. Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.

164. Gott ist als Einheit, als Unendlichkeit und als absolute

Identität beider nur ein und dasselbe untheilbare Wesen, als jedes ganz, und doch keines davon allein oder ohne das andere.

165. Ist die Unendlichkeit und ist die Einheit jede gleich absolut und für sich das Ganze, so kann auch die Identität beider nur das in beiden Gleiche, also nicht mehr seyn als jedes von ihnen insbesondere ist, wie die 1 als Produkt von sich selbst wieder nur 1 seyn kann.

166. Jene Art der Identität, die nur Verbindung ist, und die wir, zum Unterschiede der göttlichen (162), als bloße Indifferenz bezeichnen wollen, kann daher nicht in Gott, sondern nur in den abgeleiteten Dingen seyn.

167. Denn, wie Unendlichkeit und Einheit in absoluter Identität jede auch für sich absolut ist und nur Absolutes erzeugt: so gebiert dagegen ihr Einssein in bloßer Relation nothwendig ein endliches und auf Affektion beruhendes Seyn.

168. Die Unendlichkeit, in Relation auf die Einheit, d. h. nicht an sich selbst, betrachtet, kann als das Affirmirte derselben erscheinen, so wie die Einheit in gleicher Betrachtung als das Affirmative von jener. Aber das durch die Position Gottes Affirmirte ist (86) selbst ein Gottgleiches, also nicht ein bloß Affirmirtes, sondern Affirmation von sich selbst.

169. Zuvörderst ist also im All kein Unterschied eines an sich Objektiven und eines an sich Subjektiven, sondern was du als ein Objektives bestimmst, ist nur das unendliche für-sich-Seyn der in Gott begriffenen Positionen, oder: es ist die Einheit in der Unendlichkeit; deßgleichen, was du als das Subjektive bestimmst, ist nicht bloß Einheit im Gegensatz der Unendlichkeit, sondern Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit.

170. Die Einheit in der Unendlichkeit, oder die Einheit, inwiefern sie Centrum ist in jeder Position für sich, ist der Grund der Natur als der ewigen Geburt aller Dinge; die zeitliche Natur aber, oder die Natur der Erscheinung nach, ist nicht die reine Einheit in der Unendlichkeit, sondern die Einheit, inwiefern sie, zwar der Unendlichkeit eingeboren, nur durch Relationen hindurchleuchtet.

171. Die Einheit nämlich zeugt von Ewigkeit und auf ewige Weise in der Unendlichkeit Ebenbilder von sich selbst, die, gleich ihr, unendliche Positionen von Positionen sind; von dieser ewigen Einbildung der Einheit in die Unendlichkeit aber reißt sich die sichtbare Natur, als die bloß unter Relationen bestehende Erscheinung derselben, los.

172. Ist daher irgend ein Unterschied der Dinge in der Natur, so können sich diese, als ebenso viele Abdrücke des All, voneinander nur durch die verschiedenen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, keineswegs aber durch wirklichen Gegensatz.

173. Die Unendlichkeit an den Dingen, in der Relation auf die Einheit, ist der Leib der Dinge, dessen wahres Seyn oder (170) ewige Geburt auf der Realität der besonderen Wesenheiten beruht, die in ihm zusammenfließen, und deren jede für sich unvertilglich und ewig ist (127).

174. Die Einheit dagegen, in Relation auf die Unendlichkeit, ist an den Dingen die Seele, welche also zwar an sich betrachtet gleich dem Centro, relativ aber auf das Ding, das verworrene Gegenbild ihrer Einheit, nur ein Geschöpf des Centri ist.

175. Aller Gegensatz von Seele und Leib beruht auf dem bloßen durch Relation erzeugten Schein: beide sind, in allen Dingen, nothwendig ein und dasselbe Wesen; denn es ist ein und dasselbe Wesen im All (Gott), welches Einheit und welches Unendlichkeit ist: Eins das Objektive und Eins das Subjektive (169), Eins der Mittelpunkt und Eins der Umkreis.

176. Nur durch das nothwendige Einssein von Leib und Seele ist jedes Ding ein Ganzes in Bezug auf sich selbst, und auf abgeleitete Weise, wie das All auf ursprüngliche Weise, dadurch, daß es die Einheit und die Unendlichkeit gleicher Weise in sich fasset.

177. Die Dinge sind ebenso unendlich-real als sie unendlich-ideal sind. Denn das Reale oder der Leib an ihnen ist die Einheit in der Unendlichkeit (173); das Ideale aber oder die Seele ist die Unendlichkeit in der Einheit, oder es ist die Position jener Unendlichkeit.

178. Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der Natur als

Schwere. Denn die Schwere ist dasjenige, kraft dessen jede Position im All ein Centrum für sich ist.

179. Die Unendlichkeit in der Einheit dagegen scheint wider in der Natur durch das Licht, obgleich das, was insgemein so genannt wird, nur die an der einzelnen Stelle durchbrechende Erscheinung der Einheit ist, und diese ebenso lebt im Klang und in andern Erscheinungen.

180. Durch die Schwere offenbart sich Gott als das, was ganz Mittelpunkt ist auch in jedem Punkte des Umkreises. Durch das Licht aber als das, was ganz Umkreis ist auch im Mittelpunkt.

181. Die Schwere sieht das Herz der Dinge an, nicht aber ihre Besonderheit, denn sie setzt jede Wesenheit jedes Dings unmittelbar, distinkter Weise und als Centrum für sich (178), unangesehen des Confluxus.

182. Inwiefern die Schwere das Zusammengeflossene nicht erkennt, sondern nur das Relationslose, die lautere Unendlichkeit in jedem Ding, insofern kann sie als das Allgemeine der Dinge, als dasjenige bezeichnet werden, vermöge dessen kein besonderes Ding als solches wäre.

183. Da aber die Relation der Wesenheiten aufeinander als ein bloßes Ens rationis für sich nichts zu schaffen vermöchte, so muß die Position der in dem Ding zerfallenen Unendlichkeit, d. h. die Einheit oder das gleich ewig geborene Licht durchleuchten, damit die Dinge erscheinen. Das Licht ist insofern das Schaffende des Dings als solchen, oder dem eignen Leben nach.

184. Da das Ding, als Ganzes, nur seyn kann, inwiefern die Schwere jede der besondern Wesenheiten setzt, deren abgeleitete Einheit es selbst ist, so verhält es sich zu der Schwere als seinem Grunde, zu dem Licht aber, welches den Exponenten hergibt, oder den Begriff des gemeinsamen Lebens der Positionen in ihm, als zur Ursache seiner Wirklichkeit.

185. Nach dem Grundsatze aber, daß sich die Dinge voneinander durch die bloßen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, sind nur folgende Verschiedenheiten denkbar. Entweder, daß sie — (nicht in Bezug auf sich selbst, denn dieß (177) ist undenkbar,

sondern verglichen mit andern) — mehr der Unendlichkeit angehören, oder, daß die Einheit in ihnen vorherrsche, oder, daß beide, Unendlichkeit und Einheit, in Gleichgewicht bestehen.

186. Die Unendlichkeit herrscht vor, und die Einheit ist in ihr versunken, inwiefern das besondere Leben der Dinge als abhängig erscheint von dem Leben in der Unendlichkeit, dem für-sich-Seyn der Positionen. Dieses ist das Leben der Dinge in der Schwere, welche jedes derselben auf die einfache Wurzel alles Daseyns, die Positionen in ihrer Geschiedenheit, reducirt; oder das Leben im Raum, welcher das Zeichen der wechselseitigen Unabhängigkeit der Positionen ist (144).

187 Dagegen ist die Zeit (131) die Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch also die wechselseitige Unabhängigkeit der Positionen verloren geht. Das Vorherrschen der Einheit drückt sich also durch das Leben der Dinge in der Zeit aus, womit zugleich das Bestehen und das unabhängige Seyn im Raume (die Unendlichkeit) negirt ist.

188. Das vollkommene Gleichgewicht wird da seyn, wo die Einheit besteht, ohne daß das für-sich-Seyn der Positionen aufgehoben ist, und die Unendlichkeit besteht, ohne daß die Einheit negirt ist.

189. Es ist die Sache der ins Besondere eingehenden Betrachtung, zu beweisen, daß diese drei Stufen der Dinge wirklich ausgedrückt sind in der Natur: die erste durch die Materie, sofern die Besonderheit (das Werk der Einheit an ihr) ganz der Unendlichkeit untergeordnet ist; die zweite durch die Bewegung, sofern sie aus der Besonderheit der Dinge, aber — (da diese erst durch die Relationen der Wesenheiten aufeinander der Geburt, der Verwandlung und dem Untergang unterworfen werden) — mit Verlust ihres voneinander unabhängigen Lebens im Raume entspringt (den dynamischen Proceß); die dritte durch den Organismus, in welchem mit dem Leben in der Zeit zugleich das Leben im Raume und das Seyn jeder Position für sich unabhängig besteht.

190. Auf der ersten Stufe besteht zwar die aktuelle Unendlichkeit der Materie (177), aber sie besteht nur für die Schwere, nicht aber zugleich für die Einheit, d. h. sie besteht unerkennbar. Auf der zweiten Stufe ist zwar die Einheit, als das Affirmative der in dem Din-

begriffenen Unendlichkeit, gesetzt, dagegen ist die Unendlichkeit in ihrem für-sich-Seyn negirt. Auf der dritten Stufe aber besteht (obgleich immer auf endliche Weise) mit der Einheit zugleich und erkennbar die wahre aktuelle Unendlichkeit, die unendliche Theilbarkeit nicht nur, sondern wirkliche Getheiltheit der Materie, und umgekehrt.

191. Diese Stufenfolge können wir nun auch, in der bloß relativen Betrachtungsweise, als eine Folge von Potenzen ansehen. Denn die Unendlichkeit ist die unendliche Position oder Affirmation Gottes schlechthin betrachtet $= A^1$, die Einheit ist (168) die Affirmation dieser Affirmation $= A^2$, die Indifferenz beider endlich ist die Position jener beiden Positionen, wodurch sie selbst wieder als Eins gesetzt werden $= A^3$.

192. Da aber in allen Dingen Einheit, Unendlichkeit und eben deßhalb auch (166) die Indifferenz beider nothwendig sind (172), so sind auch alle Dinge, unangesehen ihrer Verschiedenheit in Bezug aufeinander, aus dem dreieinigen Wesen gebildet, dessen Typus sich im Größten wie im Kleinsten abdrückt. So ist in jedem Atom der Materie die Unendlichkeit von Positionen, die sich in Relation als reines Zerfallen, reine Durchdringlichkeit darstellt; aber in demselben ist auch die Einheit, welche die Unendlichkeit setzt in Bezug auf sich selbst, als eine Welt, in der sie *sich* anschaut; und eben daher ist in ihr auch die sinnliche Indifferenz der Einheit und der Unendlichkeit, welche das Abbild der wahren Substanz ist.

193. Diese Potenzen begründen keine Verschiedenheit weder in Gott noch unter den Dingen noch in dem Ding selbst, denn wie in der Vernunft mit dem Wissen selbst $= A^1$ unmittelbar auch das Wissen dieses Wissens $= A^2$, und ferner das Wissen der Einheit beider $= A^3$, gesetzt ist, und doch nur *Ein* wirkliches und untheilbares Wissen ist, so ist in Gott die unendliche Position, die Position dieser Position und die Position des Einsseyns beider nur eine und dieselbe unendliche Position.

194. Deßgleichen ist nicht allein im Ganzen der Dinge, sondern *in jedem Ding* die Einheit, die Unendlichkeit und die Indifferenz beider nur eine und dieselbe unzertrennliche Realität.

195. Nach der Vorstellung von Potenzen läßt sich die Abstufung der Dinge so darstellen. Die Dinge, inwiefern sie nur aus der Affirmation der ersten Potenz = A^1 folgen, *sind*, aber es ist nicht in ihnen selbst zugleich die Affirmation dieses Seyns, die Einheit ist nur in der Unendlichkeit und diese herrscht vor — Punkt des höchsten Uebergewichts der Bewußtlosigkeit oder der Objektivität für die Erscheinung. In dem Verhältniß als mit der Existenz in der Unendlichkeit = A^1 auch die Position dieser Existenz = A^2 an den Dingen selbst ausgedrückt ist, erscheinen sie individuell beseelt, und das innere oder subjektive Leben herrscht über das äußere oder das leibliche. Dadurch endlich, daß außer der Existenz = A^1 und der Position dieser Existenz = A^2 auch die Position des Einsseyns beider = A^3 hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding, in seiner Art, sondern die Stufenfolge der Dinge selbst, zur Vollendung, nämlich zur Darstellung eines wahren Ebenbildes des All.

196. Aller Unterschied der Dinge der Art des Seyns nach läßt sich auf diesen Unterschied der Potenz zurückführen. Aber *eben dieser Unterschied selbst wird nur gemacht in Relation* eines Dings auf andere besondere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge, *nicht aber in Bezug auf das Ding selbst*, welches, es sey nun, der Vergleichung nach, das Geringste oder Größte, jederzeit (192) gebildet ist aus demselben Wesen wie das Ganze und ihm gleich ist der Qualität nach.

197. In jedem organischen Wesen, ja in jedem, auch dem kleinsten Theil desselben, erkennst du die aktuelle Unendlichkeit und die Einheit jede für sich und dennoch als Eins. Aber jeder Atom der Materie ist eine ebenso unendliche Welt als das ganze Universum; im kleinsten Theil tönt das ewige Wort der göttlichen Bejahung wieder. Die Weise aber, wie er die Fülle des Ganzen in sich abbildet, gehört nicht mehr zum Wesen; sie ist bloß, inwiefern verglichen wird, und gehört zu dem Schatten, den die Dinge in der unendlichen Substanz aufeinander werfen.

198. Jeder Atom der Materie, sagt Leibniz, ist ähnlich einem

Garten voll Gewächse, oder einer Flüssigkeit, in der jeder Tropfen angefüllt ist von lebenden Wesen. Aber jeder Zweig eines jeden Gewächses in diesem Garten, und jeder Theil in jedem Tropfen dieser Flüssigkeit ist selbst wieder ein Garten, selbst wieder ein Meer von lebendigen Wesen.

199. Bezogen auf andere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge ist in der Materie wohl ein Uebergewicht der Unendlichkeit (186), aber in Beziehung auf sich, oder an sich selbst betrachtet, ist in ihr vollkommenes Gleichgewicht; die Einheit ist in ihr selbst gleich der Unendlichkeit, das Subjektive dem Objektiven. Wenn also nur die Materie existirte, nichts außerdem, so würde sie nicht insbesondere als real erscheinen, sondern selbst als ein All von eingeborener Absolutheit. Die Forderung der Vernunft ist aber eben diese, jedes Ding an sich selbst zu betrachten, und als ob nichts außer ihm wäre.

200. Die Natur als Einheit in der Unendlichkeit ist für sich ein All und trägt in sich alle Potenzen der Dinge, ohne doch selbst eine davon insbesondere zu seyn. In ihr ist das absolute Prius einer jeden; in ihr ist die Einheit, die Unendlichkeit und die Identität beider, jede in gleicher Klarheit ungemischt und doch in ewiger Einheit, wie, um ein entferntes Beispiel zu geben, im unendlichen Raum Länge, Breite und Tiefe jedes für sich und doch zugleich in unzertrennlicher Einheit ist.

201. Nur sofern die Dinge als körperlich, d. h. als Affektionen der Einheit und der Unendlichkeit erscheinen, nur insofern erscheint auch das All der Dinge, die Natur selbst, als körperlich, an sich selbst aber ist sie affektionslose Substanz. Wir mögen freilich in den Weltkörper empirisch so tief eindringen, als wir wollen, so finden wir Erden, Metalle und andere ähnliche Dinge, aber diese, als solche, sind keineswegs das ewig bestehende Wesen, die Substanz, welche als das Apriori aller körperlichen Dinge nothwendig selbst nicht körperlich ist.

202. Kraft derselben Betrachtungsweise, durch welche die unendliche Natur körperlich (als Weltkörper) erscheint, geschieht es, daß wir der in Relation betrachteten (von der Unendlichkeit abstrahirten) Idea

ein anderes entgegensetzen, das wieder nur ein Relatives (Centralkörper) ist, nicht die absolute Einheit, u. s. f. ins Endlose. Es ist also bloße Folge der verworrenen Betrachtungsart, wodurch sich das Weltall für uns in ein System von Körpern verwandelt, wahrhaft aber ist es der unendliche und unsterbliche Gott, der in dem Weltsystem lebt, und der nicht Körper, nicht Materie ist, sondern allgemeine affektionslose Substanz.

203. Dieser Gott, in dem das Wesen aller Dinge ist, der aber selbst in ungetrübter Einheit besteht, setzt aber außer und über den besondern Dingen noch das potenzlose Bild seiner potenzlosen Identität.

204. Wo nämlich alle Qualitäten der Natur zusammentreffen, die Peripherie (wie im Weltkörper) gleich wird dem Centro, und die Einheit mit der Unendlichkeit nicht nur zugleich, sondern in absoluter Gleichheit besteht: da verschwindet alle Potenz, und das Göttliche selbst tritt hervor und leuchtet durch in der qualitäts- und dimensionslosen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes ist.

205. In der Vernunft geht alle Objektivität unter, aber eben daher auch alle Subjektivität; nur lautere Position, gleich unendlich in der Einheit wie in der Fülle des Seyns, lebt und erkennt sich selbst in ihr.

206. Schon in der ersten Idee ist enthalten die Idee eines Seyns, das auf unendliche Weise das Erkennen (61), und eines Erkennens, das auf unendliche Weise das Seyn einschließt. Diese Einheit geht durch alle Formen der Natur hindurch. Sie ist keine Einheit der Verbindung, sondern dasselbe, was in gewisser Beziehung ein Seyn ist, ist an sich selbst auch ein Schaffen oder Position; dasselbe also, welches real, ist auch ideal.

207. Die Schwere ist das Anschauen der Natur. Das, wodurch die Extension der Dinge im Raum bestimmt ist, ist, als Form des Seyns, auch Form der Perception, nämlich Selbstbewußtseyn; die Qualität der Dinge ist ein Empfinden der Natur in den Dingen.

208. Die erste Potenz der Dinge ist die der Reflexion der Natur, wodurch sie sich selbst als Einheit in der Unendlichkeit reflektirt; die

andere ist die der Subsumtion, in der sie das Affirmirte oder Unendliche der ersten wieder auflöst in die Einheit; die dritte Potenz ist die der Einbildungskraft der Natur, die in den Thieren noch träumt, im Stein schlief, und im Menschen erwacht. Das Weltsystem ist das Göttliche oder die Vernunft der Natur, das Potenzlose alles in sich Auflösende.

209. Wie nun keine Welt ist, die an sich real wäre, so nothwendig auch keine, die an sich ideal, da sie es nur im Gegensatz seyn könnte. Sondern alles ist *dasselbe* dem Wesen nach, nämlich unendliche Affirmation Gottes. Dasselbe, was du dort als Erde zerfallen, als Krystall anschießen, als Metall sprossen, oder als Pflanze und Thier sich ausbreiten siehst in lebende Glieder, dasselbe regt sich auch hier in eigenthümlicher Bildung, nur *als* Position auch erscheinend, da es dort unter dem Siegel des Seyns beschlossen schien.

210. Ist in der Natur, nicht an sich betrachtet, sondern nur in Beziehung, ein relatives Plus der Unendlichkeit oder der Existenz, so daß sie nur durch drei Potenzen zur Vollendung in einem besondern Wesen, nämlich zur Gleichheit der Existenz ($= A^1$) und der Position dieser Existenz ($= A^2$), also zu A^3 gelangt, so wird dagegen in der idealen Welt ein gleiches, aber auch nur relatives, Plus der Affirmation hervortreten.

211. Die Natur, welche mit dem höchsten Fleiß und Kunst sich bemüht Gewächse göttlicher Art zu schaffen, strebt durch alle Formen so viel möglich die wesentliche Einheit mit der zufälligen (109) eins zu machen. Allein die zufällige Einheit, obgleich in der Blüthe der Natur (204) an sich und dem Wesen nach der ganzen Unendlichkeit gleich und aus allen Qualitäten der Natur gebildet (205), ist doch der Zufälligkeit halber und jene Qualitäten nur unter dem eitlen Band von Relationen vereinigend, zur wesentlichen Einheit im Verhältniß des *Dings* oder der Endlichkeit. Die Seele dagegen dieser vollkommensten Organisation ist nicht nur im Centro begriffen, wie alle Einheiten der Dinge, so viel ihrer die Natur streben mag zu schaffen, sondern selbst das Centrum; nicht bloß die Idea, sondern die durchleuchtende Einheit aller Ideen.

212. Wie also die Natur nur dadurch ihre Vollendung erreicht, daß die Einheit ganz sich erkennt in der Unendlichkeit (A = A) und ihr gleich wird, so die ideale Welt nur dadurch, daß die Unendlichkeit, der Fesseln der zufälligen Einheit wieder entbunden, in gleicher Klarheit mit der Einheit bestehe: welches auf verschiedene Weise trachten zu vollbringen die Wissenschaft, die Religion und die Kunst, am meisten aber die göttliche, alles auflösende Philosophie und der in unendlicher Freiheit und Einheit zugleich lebende harmonische Staat.

213. Tiefer einzudringen in die Verhältnisse der idealen Welt ist jetzt nicht unsers Amtes[1], sondern nur klar zu beweisen (wie wir denn bewiesen haben), daß nur Ein Universum ist, ein durchaus sich selbst gleiches, eingebornes, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, auf welche als das in allem Gleiche, Unwandelbare und stets Bestehende zurückkommen alle Geburten, welche in dem Universum sind und aus ihm hervorgehen.

214. Haben wir also zuvor alle Unterschiede der Existenz als nichtig erkannt an sich selbst, so mögen wir jetzt auch alle Qualitätsunterschiede als aufgelöst schauen im Absoluten.[2]

[1] Zur Uebersicht wollen wir das Ganze in folgendem allgemeinen Schema darstellen, jedoch vor Mißbrauch warnen, die den Geist nicht haben es zu beleben.

Gott
Das All

relativ-reales All		relativ-ideales All
Schwere (A^1), Materie		Wahrheit, Wissenschaft
Licht (A^2), Bewegung		Güte, Religion
Leben (A^3), Organismus		Schönheit, Kunst
Das Weltsystem	Vernunft	die Geschichte
Der Mensch	Philosophie	der Staat.

[2] Die Richtigkeit des Unterschiedes anschaulich zu machen, haben wir uns auch sonst der folgenden Darstellung bedient. In gegenwärtiger Linie

stellte der Punkt A = A die absolute Identität der Unendlichkeit und der Einheit dar: nach beiden Richtungen von diesem Punkt aus sey zwar dieselbe Identität, aber nach der einen mit einem relativ auf die ganze Linie stattfindenden Ueber-

215. Das Absolute selbst aber oder Gott ist das schlechthin Potenzlose, nicht die Potenz, auch nicht die höchste oder unendlichmal höhere

gewicht der Unendlichkeit $=(\overset{+}{A}=B)$, nach der andern mit einem gleichen Uebergewicht der Einheit $=(A=\overset{+}{B})$ gesetzt: so ergeben sich folgende Bemerkungen.

1) In jedem Punkt dieser Linie ist durchaus das Gleiche. Das Plus in $(A=\overset{+}{B})$ bezeichnet nicht ein Ueberwiegen des B relativ auf $(A=\overset{+}{B})$ selbst, sonst wäre keine Identität; relativ auf sich selbst oder in sich selbst ist dieser Punkt vielmehr vollkommene Gleichheit beider; nur relativ auf andere Punkte findet ein Uebergewicht der Unendlichkeit statt, welches aber vom ganzen $(A=\overset{+}{B})$ gilt. Dasselbe gilt von $(\overset{+}{A}=B)$. Daß nun aber auch dieses Plus oder Minus jedes Punkts das Wesen desselben nicht bestimme, ist daraus klar, daß, wenn die Linie nach der Richtung von x fortgesetzt würde, der nämliche Punkt $(\overset{+}{A}=B)$, welcher zuvor ein relatives Plus von A bezeichnete, in Bezug auf x jetzt ein relatives Minus desselben darstellen würde. Das Positive jedes Punkts ist also immer nur, daß $A=A$ ist, daß aber diese Identität selbst mit einem Plus der Objektivität oder Subjektivität gesetzt ist, hat keinen Bezug auf das innre Wesen desselben, sondern bezeichnet nur seine Beziehung.

2) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil ins Unendliche.

3) Das Theilbare in der Linie ist also keineswegs das $A=A$ selbst, (das An sich, das Wesen), sondern dasjenige, was erst gesetzt wird durch die Relation der Punkte aufeinander.

4) Die beiden äußersten Punkte heißen Pole, der Punkt $(\overset{+}{A}=B)$ der positive, der entgegengesetzte der negative, der Punkt $A=A$ Indifferenzpunkt: so ist jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt, Pol und positiver oder negativer Pol, je nachdem er bezogen wird; z. B. der Punkt d ist, relativ auf e und f zugleich, Indifferenzpunkt, mit f allein verglichen positiver, mit e und den nach derselben Richtung liegenden Punkten allein verglichen negativer Pol. Genau gesprochen ist er also weder positiver noch negativer Pol noch selbst Indifferenzpunkt: keine dieser Bestimmungen ist eine Bestimmung des Punkts, wie er an sich selbst ist.

(Der Punkt d stelle irgend einen Körper der Natur, z. B. den Magnet, vor: dieser ist relativ auf das Licht objektiv; es ist in ihm ein Plus von Seyn; relativ auf einen andern Körper ist er perceptiv; denn er hat eine Perception, z. B. des Eisens, außer sich. Der Organismus ist relativ auf Licht und Materie Indifferenzpunkt; relativ auf das Wissen gehört er selbst wieder dem Uebergewicht der Unendlichkeit an und ist objektiv; eigentlich ist er also weder das eine noch das andere an sich).

von irgend etwas, das ist, sondern alles in allem, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose.[1]

Wie sich die absolute Position der angegebenen Linie, die ich keineswegs als eigentliches Schema der Philosophie oder des Universums selbst (denn dieses geht nothwendig und ewig in sich selbst zurück), sondern nur als analoges Beispiel betrachtete, zu der Linie selbst verhält, so verhält sich Gott zu dem All der Dinge. Wie nämlich in der Idee einer solchen Linie kein Punkt als dieser, z. B. als positiver oder negativer, an sich gesetzt ist, indem diese Bestimmung erst dann entsteht, wenn der Punkt abstrahirt vom Ganzen und nicht in Beziehung auf die Position, sondern auf andere Punkte betrachtet wird; wie also seine Differenz erst sich findet, nachdem das Ganze gegeben ist: so ist auch durch die unendliche Affirmation Gottes kein Ding als dieses besondere der Art nach, es ist nur als absolute Identität gesetzt, und seine Relation findet sich erst in dem Ganzen und mit dieser seine Qualität in Bezug auf andere.

[1] Der Punkt, an welchen sich der ganze Mißverstand der Philosophie anknüpft, den ich noch immer und nur noch deutlicher als zuvor in der Tendenz der neuesten Werke von Eschenmayer und mehreren seiner Nachfolger erkennen muß, ist gerade der eben angegebene. Eschenmayer begriff das Absolute der Philosophie als Potenz: anstatt nun an die Stelle dieses (mißverstandenen) Absoluten das wahre, nämlich das potenzlose, zu setzen, suchte er es wieder in einer Potenz, nur in einer unendlichmal höheren, als die Philosophie erreichen könne, welches gleich widersprechend ist von Seiten der Idee des Absoluten und von Seiten des Begriffs der Potenz betrachtet. Solange das Absolute überhaupt durch Potenz, gleichviel welche, bestimmt wird, so lange wird es noch in der Sphäre der Relativität, nicht der der absoluten Freiheit betrachtet. Außer dem Absoluten aber ist nichts, zu dem es sich als Potenz verhalten könnte; es ist das, zu dem alles Seyn gehört, das aber selbst zu keinem andern gehört und nichts anderem gleich oder ungleich ist. Keine Potenz kann die absolute, die höchste seyn. Daher auch Eschenmayer über der Potenz des Seligen wieder eine unendlichmal höhere suchen und so nach der Weise der bisherigen Reflexionsphilosophie nur eine endlose Annäherung zum Absoluten (d. h. eine unendliche Negation wahrer Erkenntniß des Absoluten) der Philosophie zum Ersatz anbieten kann.

In der Schrift: Uebergang der Philosophie zur Nichtphilosophie, ist es deutlich, daß der Verfasser die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen als außereinander befindliche, wie Sprossen an einer Leiter, denkt und die höchste derselben, das Ewige $= A^3$, für das ausschließlich Absolute ansieht. Die Behauptung war aber diese: daß das Endliche, Unendliche und Ewige (nach dem Sinn, welchen wir in früheren Darstellungen mit diesen Worten verbanden) gleicherweise absolut sind und im Absoluten als Eins liegen. Wäre allein das Ewige ($= A^3$), so wäre, da dieses die Indifferenz ist, eben damit weder das Endliche noch das Unendliche gesetzt; es wäre nur Indifferenz gesetzt, allein in

216. Alle Potenzen sind sich untereinander gleich in Ansehung des Absoluten, d. h. keine folgt aus der andern, sondern jede folgt auf die gleiche Weise aus der absoluten Identität. Die Formen sind in der Allheit nicht nacheinander, und entspringen nicht auseinander; sondern, darum ist Allheit, weil absolute Identität, d. h. weil alles was ist in gleichem absoluten Leben lebt.

217. Der Grad der Realität eines Dings (worunter hier nicht die relative, sondern die Substantialität verstanden wird), das Mehr oder Weniger des Positiven also, das ein Ding in sich schließt, steht im Verhältniß seiner Annäherung zur absoluten Identität, zur Fülle der unendlichen Affirmation.

218. Dem Erscheinungsleben nach gleich endlich und gleicherweise nur unter Relationen geboren, unterscheiden sich also die Dinge durch Grade der Realität: wie in der Zahl 3, obschon sie endlich ist gleich 1, dennoch ein größerer Gehalt ist denn in dieser. So ist z. B. an dem, was nur aus der Affirmation der ersten Potenz (195) folgt, und inso weit es nur kraft derselben existirt, auch nur die Existenz erkennbar als eine solche, die nicht aus ihm selbst folgt, d. h. ein solches erscheint am meisten endlich. Ein höherer Grad von Realität ist in dem, an welchem sich A^3 darstellt; denn es begreift auch für die bloß relative Betrachtungsweise außer der Existenz noch die Position der Existenz und des Einssetzens beider. Den höchsten Grad von Realität aber hat, was Bild selbst der Substanz ist, sofern sie nicht im besondern Ding, sondern im All der Dinge lebt. Ein solches ist nur Eines, der Mensch.

219. Aber diese größern und geringern Grade der Realität schließen

dem Absoluten ist die Differenz (in diesem Betracht) ebenso absolut als die Indifferenz, die Einheit und die Entgegensetzung sind selbst wieder eins. Die Differenz ist reel, denn das Endliche wie das Unendliche, jedes dieser Attribute Gottes, ist selbst göttlich und von eigner Selbständigkeit. Die Einheit ferner beider ist keine endliche, in der nur vernichtbare Gegensätze begriffen sind, sondern eine göttliche nach der Erklärung, die wir schon (162) gegeben haben. — Ein anderer Schriftsteller weist mich aus der indischen und christlichen Dreieinigkeitslehre zurecht und belehrt mich, daß die Indifferenz, das Ewige (= A^3) nicht das ganze Absolute, d. h. daß der Vater nicht allein Gott sey!

doch keine Privation ein in Ansehung der letzteren, als bloß beziehungsweise auf unsern discursiven (Allgemeinbegriffe bildenden und das Besondere damit vergleichenden) Verstand. Beraubung findet nur da statt, wo einem Ding genommen ist, was zu seinem Begriff gehört. Aber nach der absoluten Identität, die im All zwischen dem Begriff und der Existenz ist, kann zum Begriff eines Dings, sofern er enthalten ist im Begriff des All, nichts gehören, das nicht auch durch die Existenz des Dings ausgedrückt wäre. Seine wahre Vollkommenheit, bloß relativ auf sich selbst, d. h. wahrhaft betrachtet, besteht also gerade darin, das zu seyn, was es ist. So ist es für den Kreis keine Beraubung, daß er nicht viereckicht, oder für das Viereck, daß es nicht rund ist, sondern eben in dem Rund- und in dem Viereckicht-seyn besteht die Perfektion beider.

220. Gott, heißt es in einer alten Schrift, hat den Menschen aufrichtig geschaffen, aber sie suchen viel Künste. So ist auch jedes Ding aufrichtig in seiner Art, keines nach einem Allgemeinbegriff geschaffen, keines einem andern wahrhaft vergleichbar (der eigentliche Sinn des Principii indiscernibilium), sondern eine eigne Welt.

221. Kannst du (so redete ich schon einmal) die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen reflektirenden und vergleichenden Verstand an ihre Absolutheit? Kannst du dem Stein gebieten, sich in den Punkt zu stellen, wo er in deiner Verstandesordnung liegt, oder der Pflanze, da zu blühen, wo du sie hinreihest, oder überhaupt den Wesen, sich zu sondern, wie du sie sonderst, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir? Drängt sich nicht alles in eins und lebt friedlich zusammen, jedes freudig in seiner Art, was in deiner Trennung sich himmelweit flieht? Das macht, daß jedes für sich ein Ganzes und eben dadurch mit allem andern eins ist.[1]

222. Ja das Einzelnste selbst ist, durch seine Existenz, gerade weil es dieß ist, der unmittelbarste Widerschein Gottes und der Totalität, weil es am wenigsten aus sich selbst seyn kann, und sein Leben am meisten am Leben des All hängt.

[1] Neue Zeitschrift für speculat. Physik, 2tes Heft, S. 16 [Bd. IV, S. 400].

223. Die Mannichfaltigkeit der Schöpfung, hauptsächlich wie sie sich im Menschengeschlecht geoffenbart hat, unter eine Formel zwingen zu wollen, ist der größtmögliche Wahn, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe der Betrachtung nur Unlust und eitle Mühe, wie bei unsern eingebildeten Welterziehern und Weltverbesserern entsteht, oder in verwirrter Verstandesphilosophie die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfektion, ohne Einschränkung in irgend einem, dargestellt hat, weil in jedem für sich die Unendlichkeit ist.

224. Nichts, überall nichts, ist daher an sich unvollkommen, sondern alles, was ist, gehört, inwiefern es ist, zum Seyn der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie sey. Dieß ist die Heiligkeit aller Dinge. Das Kleinste ist heilig wie das Größte sowohl durch die innre Unendlichkeit, als dadurch, daß es seinem ewigen Grund und Seyn im All nach nicht vernichtet werden könnte, ohne daß das unendliche Ganze selbst vernichtet würde.

Allgemeine Anmerkung

die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend.

In den vorhergehenden Sätzen glauben wir den Hauptinhalt der allgemeinen Vernunftwissenschaft oder der Lehre vom All begriffen zu haben.

Wichtiger kann wohl keine Untersuchung gedacht werden als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott. Gibt es auf diese Frage keine durchaus klare und bestimmte Antwort in der Vernunft, so ist das Philosophiren selbst eitel, die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt.

Die Vernunftansicht jenes Verhältnisses, wie wir sie im Vorhergehenden entwickelt haben, kommt, wie leicht zu sehen ist, auf folgende Wahrheiten zurück.

Gott, als sich selbst bejahend, bejaht in allen Wesenheiten des All, und in jeder derselben insbesondere, nur das Relationslose und Ewige.

Die Endlichkeit besteht nur in den Relationen der Wesenheiten aufeinander, die Gott ihnen nicht geben, nicht positiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen (wenn schon als nichtig in Bezug auf sich selbst setzen) kann. Nicht nehmen, weil er sie sonst zu einem reinen absoluten All machen müßte, wie er selbst ist.

Die Endlichkeit ist daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Wesenheiten des All, ohne wahren Ursprung (da sie kein eigentliches Seyn ist) und ohne positive Folge aus Gott; sondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich ist, ohne doch etwas Wesentliches zu seyn.

Das Leben, welches die Wesenheiten des All relativ aufeinander haben, ist entgegengesetzt ihrem Leben in Gott, worin jede als eine freie, selbst unendliche ist; es ist insofern ihr von Gott abgefallenes und abgetrenntes Leben.

Nur in diesem von Gott abstrahirten Daseyn der Dinge ist eine Zeit; bezogen auf Gott aber sind die Wesenheiten der Dinge an sich selbst ewig, und mit diesen sind auch die unendlichen möglichen Relationen derselben aufeinander zumal, gleichfalls zeitlos, gesetzt.

(Zum Beispiel: dein wirkliches oder gegenwärtiges Leben als Mensch ist allerdings nur dein Leben in und unter Relationen, und insofern bloß die Erscheinung deines wahren und ewigen Lebens. Aber nicht nur ist dein Wesen oder deine Idea und zwar als deine (weil Gott nicht so arm ist, daß er nach Allgemeinbegriffen schaffte) eine ewige Wahrheit in Gott, sondern auch die Relation selbst, durch welche du wirklich bist, ist (obgleich nichts an sich, nichts Positives, weil sie nur Relation ist, doch) mit der Wesenheit zugleich, also auf ewige Weise, zeitlos in Gott.

Das Endliche kann nicht getrennt von dem Unendlichen seyn, weil es an sich nichts seyn würde, da es nur auf Relationen beruht, diese aber nichts seyn könnten ohne das, wovon sie es sind.

Wird das Endliche abstrahirt gedacht vom Unendlichen, so verlangt es seinen eignen Ursprung und wirkliches Daseyn, und die bloße Relation selbst muß dann zu etwas Realem und Wirklichem gemacht werden.

Dagegen als gleich ewig mit dem Unendlichen gesetzt, ist die Endlichkeit, eben deßhalb, auch als nichtig gesetzt. —

Wie alle wahre Philosophie jederzeit über diese Punkte in Uebereinstimmung war, so dagegen alle falschen Ansichten darin, daß sie das Endliche von dem Unendlichen trennten, und daß sie ihm eben deßhalb, da es an sich bloß Relation ist, also nicht von sich selbst seyn kann, sondern nur inwiefern das Unendliche ist, einen, von diesem unabhängigen Ursprung geben mußten.

Mit Uebergehung jener durchaus vernunftlosen Vorstellungsarten, welche einen Anfang des Endlichen in der Zeit, oder auch eine Dauer desselben von endloser Zeit (denn beide Vorstellungsarten sind sich ganz gleich) annehmen, wollen wir von den ältern Ueberlieferungen nur die Emanationslehre erwähnen.

Wir haben zwar dieser auch sonst schon vor andern Vorstellungsarten den Vorzug eingeräumt, daß Gott in derselben wenigstens als ruhiger Grund der Dinge angenommen werden kann, und die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende als in das, woraus es emanirt, gelegt wird. „Das Ueberfließende, sagt sie, fließt über nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, sondern durch seine eigne Schwere. Es reißt sich los und wird nicht abgestoßen. Dasjenige, aus welchem es überfließt, wird dadurch relativ auf sich selbst in seiner Fülle nicht vermindert, die unendliche Realität aber kann durch ihr Ueberfließen in die Welt, weil sie unendlich ist, überall nicht vermindert werden."

Allein mit den übrigen falschen Ansichten hat auch diese die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. Gott ist ihr nicht ein in sich selbst geschlossenes, alle Relationen in sich aufhebendes und durch seine Ewigkeit auslöschendes All, sondern ein durch successive Generationen sich propagirendes Urwesen, das in den äußersten Ausflüssen sich in die Privation der Vollkommenheit, die Materie verliert.

Das Wesen der Endlichkeit ist, schlechterdings nicht aus sich selbst und an sich selbst seyn zu können (weil es eine Relation ist). Wird

daher das Endliche überhaupt getrennt betrachtet von dem, an dem und mit welchem es allein seyn kann, so ist es gewissermaßen richtiger, auch alle Stetigkeit zwischen ihm und zwischen dem Unendlichen aufzuheben, welche in der Emanationslehre wenigstens noch gesucht wird.

Ist die Endlichkeit nicht bloße Relation (die einzige Art, wie sie mit dem Wesen oder dem Unendlichen zugleich seyn kann), so muß sie dann vollends hypostasirt werden in einem eignen Wesen, einer Materie, die von Gott nicht erschaffen, die aber doch auch nicht geworden seyn kann, da sie allem Werden zu Grunde liegt; welche ferner, als der Einheit Gottes entgegengesetzt, ihrer Natur nach Nicht-identität und der Regelmäßigkeit und Harmonie widerstrebend ist.

Nach der gewöhnlichen Darstellung dieser Ansicht verhält sich Gott nur als der Architekt der Welt. Allein die Regel, der Begriff eines Dings ist ihm nicht bloß äußerlich aufgedrückt, sondern innerlich eingeboren und mit dem Stoff in ihm gänzlich verschmolzen.

Indeß möchte behauptet werden können, daß bei den meisten der Alten diese Vorstellung einen ganz andern und tiefern Sinn hat, als man in der bisherigen Auslegung geahndet.

Was sie von einer unerschaffenen Materie (materia increata) sagen, möchte nämlich wohl nicht eine von Gott unabhängige, wirklich existirende Materie bedeuten, sondern diesen Sinn haben: Aus Gott folgt und ist nur die Realität, die Vollkommenheit der Dinge; was daher an ihnen Position, Wesenheit ist, ist das Gotterschaffene an ihnen; was dagegen nicht Vollkommenheit ist, ist an ihnen materia increata, ist das von Gott Unerschaffene, das Nichtige.

Insbesondere was die gewöhnliche Darstellung der platonischen Lehre über diesen Punkt betrifft, welcher zufolge auch Plato jene von Gott unabhängige Materie als wirklich vorausgesetzt, die erst durch den göttlichen Verstand zur Ordnung und Harmonie des sichtbaren Universum gebracht worden, so ist unbegreiflich, wie sich diese Darstellung bis auf die neuesten Zeiten hat erhalten können.

Nach dem innern Zusammenhang der ganzen platonischen Denkart sowohl, als nach unzweifelhaften Aeußerungen seiner Werke, die seine

wahre Ansicht der Endlichkeit nicht verkennen lassen, muß, was in andern von dem ewigen Daseyn der Materie geäußert wird, zum Theil nach der angegebenen Auslegung gedeutet, zum Theil auf die kühne Bildlichkeit seiner Darstellungsweise gerechnet werden.

In den dogmatischen Ansichten, nach welchen, als den herrschenden, auch das platonische Wort ausgelegt wurde, zeigte sich indeß das Bedürfniß eines Stoffs so unüberwindlich, daß, wie Spinoza bemerkt, auch die Schöpfung aus Nichts in denselben nur eine Verhüllung jener Voraussetzung ist, indem das Nichts selbst der Imagination wieder als eine Art von Substrat oder Stoff dienen muß.

Hieher gehört auch der, obgleich nur als Parodie gemeinte Versuch eines nicht unbekannten Mannes, der unsere Lehre, daß das Endliche an sich selbst nichts sey und in seinem Seyn nur Widerschein des Absoluten, so ausdrücken zu können meinte: „der Abglanz des Absoluten, indem er sich an dem Nichts breche, gestalte es in Erscheinungen und veranlasse dadurch die Entstehung einer unendlichen Vielheit scheinbarer Realitäten“ [1].

[1] Die Rede ist von den schon einmal erwähnten Aphorismen über das Absolute, deren Scherz der Herausgeber der Zeitschrift, in welcher sie erschienen, vollkommen Recht hat für das Beste zu halten, das jene noch ans Licht gefördert, und für weit vorzüglicher als die Langweiligkeit seiner eignen Abhandlungen und der der übrigen würdigen Mitarbeiter. Ich glaube dem Verfasser der Aphorismen hiemit meinen öffentlichen Dank abstatten zu müssen, theils weil es an sich angenehm ist, das ungebildete Geschrei der deutschen Polemik durch einen Ton von Geist und Laune unterbrochen zu sehen, theils weil er Veranlassung gegeben, daß ein rüstiger Bücherschreiber in diesem Lande seinen Mangel an philosophischer Beurtheilungskraft auch für die Nichtkenner handgreiflich gezeigt hat, indem derselbe in ein Buch, welches ganz mit mönchischer Polemik, nicht gegen meine Lehre, sondern gegen das, was er dafür hält oder so nennt, angefüllt ist, die Parodie derselben (welche sie zu einer Art des Manichäismus macht) als eine neue, vortreffliche Lehre und Vorstellungsart gläubig aufgenommen hat. — Da es nach den Worten des bekannten Schulplans, welcher jenes Produkt als Lehrbuch in allen Schulen, mit ausdrücklichem Verbot des Gebrauchs anderer, vorgeschrieben hat, vorzüglich auf einen Sieg über den jetzt so imponirenden Mysticismus und Dogmatismus angesehen ist, so wird also dieser Sieg darin bestehen müssen, daß die einheimische Jugend auf Lyceen zwar meine Lehre zu

Der Unterschied des Parodirenden von dem, welches parodirt werden sollte, braucht nicht weiter gezeigt zu werden. Das, was nicht an sich selbst und insofern nichts ist, das eigentliche auch platonische *Μὴ ὄν*, ist nur die Relation selbst und mittelbar das, was in Relation ist, *sofern es in Relation* ist. Aber dieses Nichts aller Relation ist nichts außer dem All, sondern *selbst das All*. Das All setzt die mit den Wesenheiten gleich ewigen Relationen derselben ewig als Nichts, und ist insofern das Nichts aller besonderen Dinge, als Dinge, da es im Gegentheil die Position der ewigen Wesenheiten ist. Daher ein anderer, welcher die Lehre vom Absoluten als die Lehre des absoluten Nichts darstellte, es besser traf, als er wohl selbst dachte. Sie ist allerdings die Lehre vom absoluten Nichts der Dinge, als endlich existirender, welche ihm vielleicht als die vornehmste Realität erscheinen.

In einigen orientalischen Religionssystemen (dem persischen z. B.) hatte sich der uralte Keim ächter Lehre, realistisch verwandelt, zu einem solchen Dualismus ausgebildet, in welchem dem allein realen (dem guten) Grundwesen ein zweites, welches bloße Privation, bloßes Nichts der Qualität nach (bloße Finsterniß) seyn sollte, entgegengesetzt wurde, und in welchem daher die wirklichen Dinge als Mischungen beider Principien betrachtet wurden.

Allein das Nichts in den Dingen ist nicht ein bloßes Nichts der Qualität, sondern ein Nichts *der Existenz nach*, und kann dem All oder dem Absoluten auf keine Weise entgegengesetzt werden, da es nicht eine ihm entgegengesetzte Existenz, sondern überall keine Existenz hat.

In den neueren Zeiten, da die Ordnung der Philosophie gänzlich verkehrt war, und man nicht von Gott zu den Dingen, sondern von

verabscheuen, dagegen aber die scherzhafte Parodie derselben — nicht *als* Parodie, sondern als höchsten Ernst, als erhabene Wahrheit aufzunehmen und sich einzuprägen, wird angehalten werden. — Der Mann hat sich in öffentlichen Blättern damit entschuldigt, daß, da die inländische Jugend, trotz seines Entgegenarbeitens, so sehr von Fanatismus ergriffen sey, *er*, als Lehrer, doch auch *ein wenig fanatisch* hätte seyn und sprechen müssen (wahrscheinlich um noch Eingang zu finden). Wahrlich ein sehr empfehlungswerthes Accommodationssystem und wohl accommodirende Hände, in denen sich die Erziehung befindet.

den Dingen zu Gott gelangen wollte, konnte jene Frage kaum mehr in ihrem wahrhaft speculativen Sinn aufgeworfen werden. Nur in veränderter Form kehrte sie in der auf die Vollkommenheit Gottes gegründeten praktischen Philosophie als Frage nach dem Ursprung des Uebels und des moralischen Bösen zurück.

Wenn Gott Urheber der Sinnenwelt ist (und dieß wurde als entschiedene Wahrheit vorausgesetzt), woher das Uebel und das Böse? Entweder ist es auch durch Gott hervorgebracht, so wird er dadurch selbst zum Urheber der Unvollkommenheit; oder es ist nicht durch ihn hervorgebracht, woher alsdann seine unleugbare Wirklichkeit?

Diese Frage leitete gewissermaßen einen Rechtshandel zwischen Gott und der Vernunft ein, wovon die Akten und das Endurthel (wie ein geistreicher Schriftsteller sich ausdrückt) in der Leibnizschen Theodicee enthalten ist.

Es ist wohl kaum zu leugnen, daß Leibniz ein ziemlich klares Bewußtseyn hatte über die einzige auf jene Frage mögliche Antwort; auch hat er sie in einzelnen Aeußerungen zum Theil wirklich ausgesprochen; sie nicht mit consequenter Klarheit durchgeführt zu zeigen, mochte der weise Mann in seinem Zeitalter Gründe genug finden.

Leibniz setzt also zwar das Uebel in eine bloße Privation des Wesens, aber ohne die Privation selbst wieder als etwas Nichtiges und in die bloße Relation zu setzen: während die Wirkung Gottes nach ihm bloß auf das geht, was an den Dingen Positives ist[1]. Er beruft sich auf die Scholastiker, welche bereits gelehrt haben, die Ursache des Uebels (also auch der Endlichkeit überhaupt) sey nicht eine causa efficiens, sondern deficiens. Er sucht die Sache durch das Beispiel der damals von Kepler geltend gemachten natürlichen Trägheit der Körper zu erläutern. Setzen wir, sagt er, mehrere gleiche Schiffe, die, nur ungleich belastet, einen und denselben Fluß hinuntertreiben. Alles

[1] Malum est privatio entis, cum contra actio Dei ad aliquid positivum pertingat. Theod., Opp. Tom. I., P. I., p. 141. — Actio Dei producit et conservat, quicquid in creaturis est positivi, et largitur iis perfectionem, essentiam et virtutem etc. ibid. p. 142.

Uebrige gleich gesetzt, werden die schwerer beladenen Schiffe langsamer abwärts gehen als die andern. Die Ursache dieser Retardation ist nun keineswegs die Schwere, da die Schiffe ja allerdings abwärts, nicht hinaufwärts gehen. Die Schwere oder die Gewalt des Stromes ist also bloß Ursache der Bewegung dieser Schiffe, nicht aber der Langsamkeit oder der Limitation dieser Bewegung; denn sie verhält sich zu allen gleich; der Grund der letzten kann also nur in den Schiffen selbst, nämlich in der angeborenen Trägheit der Materie liegen, welche das Beispiel einer ursprünglichen Privation der Dinge ist. — So ertheilt Gott den Dingen alles, was an ihnen Wesenheit, Perfektion oder Kraft ist; der Grund ihrer Unvollkommenheiten beruht auf einem natürlichen Mangel, einem bloßen Defekte, der nichts Positives in sich schließt.

Wir überlassen dem Leser selbst, sich hieraus die angemessene Erläuterung auch für unsere Ansicht zu nehmen, und bemerken bloß, daß dem durchdringenden Geiste Leibnizens die Folgerung unmöglich entgehen konnte, daß, wenn alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Positivem besteht, das Reelle oder die Substanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott seyn muß, wodurch denn der bekannte Ausspruch Leibnizens: „Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht", auf seinen eigentlichen Werth zurückgeführt wird.

Daß im Kriticismus diese Untersuchung, welche eigentlich das Centrum der Philosophie ausmacht, völlig verschwand, ist ebenso begreiflich als es consequent ist, daß die Barbaren in der Philosophie jene Frage vom Verhältniß des Endlichen zu Gott für eine unbeantwortliche erklären, und in der Ordnung, wenn die Darstellung des endlichen Daseyns als eines von Gott abgefallenen und getrennten Lebens denjenigen am seltsamsten dünkt, welche an ihrer ganz in Relationen versunkenen Existenz die unmittelbarste Erfahrung machen könnten, daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist.

Das Seyn der Dinge in Gott ist (wie in den voranstehenden Sätzen hinlänglich bewiesen ist) ihr nicht-Seyn in Relation auf-

einander, so wie dann im Gegentheil ihr Seyn in Relation aufeinander nothwendig ihr nicht-in-Gott-Seyn oder ihr nicht-Seyn in Ansehung Gottes involvirt. Die weitere Ausführung und die sinnbildliche Darstellung dieser Ansicht gehört der Religionslehre an: sie dem Theil des Zeitalters weiter zu deuten, der sie bei ihrer ersten Darstellung[1] nicht begriffen hat, fühle ich keinen Beruf. Ihr Sinn mag ruhen, bis er von selbst sich aufthut.

Uebrigens wollen wir, zur Erläuterung der Unverständlichkeit, welche wechselseitig statthat zwischen dem, der die Ursprunglosigkeit des Endlichen erkennt, und dem, welcher einen realen Ursprung desselben zu erkennen meint, mit der Erklärung schließen, welche Plato von dem Unterschiede des Philosophen und Sophisten gibt[2].

„Eine andere ist die Schwerverständlichkeit des Sophisten, eine andere die des Philosophen.

Jener in die Dunkelheit des Nichtseyenden (τοῦ μὴ ὄντος) entfliehend, und durch langen Umgang derselben gewöhnt, ist wegen des Dunkeln des Orts schwer zu erkennen."

Der Philosoph aber, der Idea des Seyenden (τοῦ ὄντος) durch Vernunftbetrachtung stets genähert, ist wegen des Glanzvollen jener Gegend keineswegs leicht zu sehen. Denn auf das Göttliche hinblickend Stand zu halten, sind die Seelenaugen der Menge unvermögend."

[1] In der Schrift: Philosophie und Religion. Tübingen. 1804.

[2] In dem Gespräch, das diese Ueberschrift trägt, S. 175 des 2ten Theils der Zweibrücker Ausgabe.

Aphorismen über die Naturphilosophie.

Der Naturphilosophie erster oder allgemeiner Theil.

a) Von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung.

I. Das bloße Daseyn ohne Rücksicht auf die Art und Form desselben müßte jedem, der es so erblickte, als ein Wunder erscheinen und das Gemüth mit Staunen füllen: wie es unleugbar diese Bemerkung des reinen Daseyns war, die in den frühesten Ahndungen die Gemüther mit Entsetzen und einer Art von heiligem Schrecken überfiel.

II. In allem einzelnen Wirklichen ist eben die Existenz selbst das Grundlose, Unendliche, allein aus sich selbst Faßliche; wer aber könnte ohne tiefe Bewegung im Großen und Ganzen der Welt jenen ewig regen, lebensschwangern Strom anschauen, der jedes Ufer überschwillt, jede augenblickliche Fassung durchbricht, allerdings um sich wieder zu fassen, aber in keiner zu verweilen oder gefesselt zu werden!

III. Die Stätte der Einzelheit dagegen ist die ewige Nacht, als des an und für sich Unoffenbaren: es ist nicht möglich zu sagen, daß sie geworden, aber ebensowenig, daß sie je an sich selbst gewesen. Sie ist nur an und mit dem Unendlichen, und weder etwas, das vor, noch das nach ihm seyn könnte, weder etwas Greifliches noch auch etwas wahrhaft Reelles, sondern lediglich eine Fassung oder Imagination, welche ohne das, so sich in ihr faßt, niemals erscheinen könnte.

IV. Auch wirst du weder von irgend einem einzelnen Daseyn noch von der Existenz so zahllos und unmeßlich vieler Dinge (davon

der Pöbel einen großen Theil gleichsam gering achtet und unwürdig dieser Gemeinschaft des Daseyns) ein wahres Ziel oder einigen Zweck erkennen, als eben den, daß sie seyen.

V. Niemals also, bei dieser Wesenlosigkeit und Leerheit der Einzelheit für sich und der Unbedingtheit und Unendlichkeit der Existenz, würdest du zu einem andern Grund dieses seltsamen Schauspiels gelangen, als dem, daß jenes unbekannte Wesen, das uns mit der Idee der Existenz erfüllt, eine reine, nothwendige, aber auf keine Weise von außen bestimmte Lust ist, sich selbst in sich selbst auf unendliche Weise zu offenbaren.

VI. Nicht Wahl noch Willkür dürftest du hier vermuthen, sondern nur die schöne Nothwendigkeit einer sich selbst ohne Reflexion und unendlich liebenden Natur. Unendlich, denn von aller Endlichkeit gibt es einen Grund; ein solcher aber wäre weder in jener Natur, denn sie ist nur eins mit sich selbst und kein Gedoppeltes, noch außer ihr, denn sie selbst ist alles Seyn.

VII. Da sie also nichts wäre, die Substanz (denn so dürfen wir bezeichnen, was die Existenz selbst ist), als diese reine Lust des Bejahens, ohne Wahl, Unterscheidung, weiteren Grund oder Bestimmung, als daß sie es auf unendliche Weise sey, so wäre auch keine Form, Art noch Grad der Realität von ihr ausgeschlossen, sondern sie selbst nach der Nothwendigkeit ihres Wesens wäre alle jene Formen oder Conceptionen selbst, aus keinem andern Grund, als damit sie dieselben sey und auf unendliche Weise sich selbst in sich selbst habe und bejahe. Denn alle Existenz ist nur Selbstoffenbarung einer wesentlichen Natur (II).

VIII. Dennoch wärest du auch damit noch zu keiner Wahrnehmung und wirklichen Erkenntniß des Einzelnen gelangt. Denn daß die Dinge existiren, sagtest du, nur inwiefern das Ewige seine Selbstoffenbarung ist in ihnen. Sie selbst, als sie selbst, sind daher nicht; sie haben oder sind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen; denn das Seyn des Einen überwältigt ihr eignes Seyn.

IX. Wie du die klare Luft nicht sehen magst, so wenig bei der

Abwesenheit als bei der Gegenwart des Lichtes: so die Dinge weder ohne noch auch mit der Substanz. Nicht ohne sie, denn so entfliehn sie in die Nacht; nicht mit ihr, denn so durchscheinet sie das Eine.

X. Noch immer also erkennen wir nichts denn die maßlose Unendlichkeit; denn auch die Substanz, indem sie alle Formen ist, wird doch selbst nicht vielfach, sondern bleibt als dieselbe bestehen. Sie geht kein reales Verhältniß mit jenen ein, als solchen, die Nichts wären ohne sie. Auch wird sie in keiner derselben begrenzt, oder von einer gefesselt, sondern bleibt stets frei, dem Einzelnen unfaßlich und unbegreiflich, wie das Gemüth wohl alle seine Gedanken, der einzelne Gedanke nicht aber hinwiederum das Gemüth begreifen kann.

XI. Wo also findet sich ein Maß dieser formlosen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daseyns? Alle Einzelheit ist etwas durchaus Endliches, die Existenz aber, gleichviel wovon sie es sey, an sich selbst unendlich, daher sie von keiner einzelnen Form je wahrhaft gefaßt oder gehalten werden kann.

XII. Nur dasselbe, welches alle Dinge ist, kann durch die Einheit seines Wesens auch das Maß der Existenz seyn. Denn da es, alle Formen seyend, doch als dasselbe besteht und nur Eines ist (X), so ist es ebenso ursprünglich und ewig, als es die Allheit der Dinge ist, auch die Einheit alles Daseyns.

XIII. Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für sich unermeßlich, gehört doch als solche nur zu Einem Wesen, dessen Natur es ist alle Dinge zu seyn, und in dessen Einheit sie daher nothwendig sich durchdringen und selbst eins werden. Das Ewige ist keines derselben allein oder insbesondere, sondern zugleich alle und ein jedes, so daß das Einzelne und das Ganze zumal und gleicherweise ist in seiner göttlichen Einbildung.

XIV. So also wird die Unendlichkeit des Daseyns gemäßigt durch die Einheit des Wesens, zu dem es gehört, und jener im einzelnen uferlose Strom hat sein ewiges Beet gefunden, welches doch keine besondere Form, sondern nur die Einheit des unendlichen und alles seyenden Wesens selbst ist.

XV. Wie in den Sagen dichterischer Vorwelt nach der Gewalt des Chaos, und nachdem das Formlose, Ungeheure verdrungen ist, das milde Reich seliger und bleibender Götter beginnt, so mag die Betrachtung Klarheit, Einklang und Bestand der Dinge schauen, nur nachdem sie in der Unendlichkeit des Daseyns auch die Einheit des ewigen Erzeugers erkannt hat. Denn dieser, welcher die Dinge emporhebt aus dem, das nicht ist, durch die wesentliche Kraft seines Schaffens, verklärt sie zugleich in sich selbst als zu seinem Daseyn gehörende, und nimmt sie in die Einheit seines Lebens auf.

XVI. Hast du daher die Fülle der Existenz gesehen, wie sie für sich selbst ohne Maß und Ziel ist, so erkenne nun auch das innere und göttliche Band der Dinge, und wie sie durch die Einheit des Wesens, zu dem sie gehören, unter sich eins werden.

XVII. Alles, das blinde, ungebändigt nach außen hin wirkende Kraft ist, kommt, mit Plato zu reden, von der alten Natur, d. h. von der bloß äußern und unempfindlichen Natur, inwiefern sie allein die Geburt der Dinge ist, darin sie auch das bloß äußere Leben (VIII) haben.

XVIII. Alles dagegen, das Maß und ein innerlich Ziel, Verständniß oder Uebereinstimmen der Dinge verkündiget, deutet auf die göttliche Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Substanz, dadurch sie das ewige Daseyn in sich selbst empfinden.

XIX. Kraft der Unendlichkeit der Substanz haben die Dinge auch unter sich die bloße Verknüpfung der Existenz, d. h. die bloß äußerliche Verknüpfung, denn das Leben ist nicht ihr Leben, sondern nur der Substanz (XIII).

XX. Vermöge der Einheit der Substanz aber haben sie nicht allein ein natürliches Band, d. h. ein Band der Geburt, wie das erste ist, sondern ein göttliches der inneren Wahrheit und Affirmation ihrer Existenz (vgl. die Einleitung 195).

XXI. Alle Verhältnisse bloß äußerlicher Beziehung durch Raum, Zeit, Berührung u. s. w. sind nur ein Schatten jener ewigen Verkettung und wechselseitigen Gegenwart aller Dinge in dem ewig-Einen und unendlich-Vollen.

XXII. Unfaßlich erscheint diese Harmonie jenen, welche selbst bloß in der Ausschließung leben und betrachten. Wenn aber Erscheinungen der Natur und ihres eignen Lebens sie an eine göttliche Verknüpfung der Dinge erinnern, und daß Raum und Zeit nicht das einzige, noch das erste und vornehmste Band sind, dadurch sie vereinigt werden, strafen sie die Natur ins Angesicht Lügen, weil sie ihre Wunder nicht begreifen und wegen ihres Blödsinns das wahre Wesen nicht erkennen [1].

XXIII. Ist nun die Substanz als die Einheit in der Unendlichkeit das Wesen der äußern Natur (170), so werden wir dieselbe als die Einigung und Verkettung aller Dinge mit Recht als das Gemüth oder Innere der ewigen Natur betrachten.

XXIV. Wie die Sonne frei im Firmament steht, alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft, so steht das Gemüth der ewigen Natur in der Verkettung selbst als die Einheit und gleichsam als die göttliche Einbildungskraft derselben, frei und unverbunden, als der Quellpunkt alles empfindlichen Daseyns, welcher auch in der sichtbaren Natur als das Herz schlägt, und alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib, jede Regung verursacht und die Innigkeit aller Erzeugnisse.

XXV. Ebenso ist die schaffende Natur (Natura naturans), d. h. (90) diejenige, welche die Unendlichkeit und die Einheit, die Expansion und lebendige Contraktion aller Dinge in sich selber auf die gleiche Weise ist, selbst außer aller Verknüpfung und in ewiger Freiheit.

XXVI. Selbst aber frei und unendlich, ist sie unmittelbar durch die unmeßliche Bejahung und die Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Wesens selbst die Gesammtheit der Dinge, wie ein

[1] Wie wenig die Philosophie neuerer Zeit von dieser göttlichen Einheit der Dinge erfüllt gewesen, zeigt außer vielem andern die Wichtigkeit, die man auf die Unterscheidung analytischer und synthetischer Erkenntnisse legte, gleich als wären diese die beiden letzten Zweige, in die sich alle Wissenschaft verlöre. Die Nichtigkeit dieser Unterscheidung in Bezug auf die wahre, nämlich auf die Vernunfterkenntniß, muß aber jedem aus der am Ende dieser Aphorismen beigefügten Anmerkung (welche wir gleich bei dieser Stelle zu lesen bitten) einleuchtend werden.

organisches Wesen alle seine Theile ist und mit denselben nur Ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Die Dinge selbst aber, welche die schaffende Natur ist, sind als solche, welche sie ist, die erschaffene und verkettete Natur (Natura naturata).

XXVII. Die Substanz ist alle Dinge; nun aber, nach der göttlichen Temperatur (XIII), welche darauf beruht, daß sie alle nur zu Einer Substanz gehören, und das Seyn aller gemäßigt ist durch das Seyn eines jeden und hinwiederum das Seyn eines jeden durch das Seyn aller: nach dieser Mäßigung also ist die Substanz jedes Ding, aber keines allein oder ausschließlich, keines also auch schlechthin, sondern ein jedes relativ auf sich selbst, sofern sie auch andere Dinge ist, welche sie ebenso nur relativ auf sich selbst als die Wesenheit anderer Dinge seyn kann, deren Position sie wiederum nur auf die nämliche Weise ist..... Diese Reihe selbst aber geht ins Unendliche, so daß dann alle diese Dinge (oder Positionen der Dinge) zumal genommen, wie sie in der That zumal vorhanden sind, der schaffenden Substanz gleich und sie selbst sind, nur in der Fülle ihres Seyns betrachtet.

XXVIII. Da auf diese Art die Substanz jedes einzelne Ding nur relativ auf sich selbst als die Wesenheit eines andern Dings, und dieses wiederum nur relativ auf sich selbst als seyend ein anderes ist, und so ins Unendliche fort nur in sich selbst bleibt und auf keine Weise aus sich herausgeht, sie selbst aber ewig und daher, indem sie das bestimmte einzelne Ding ist, zumal auch alle andern Dinge ist: so löst sich für sie das Leben der geschaffenen Dinge (XXVI) unmittelbar wieder in die absolute Identität ihres Lebens und die freie Ewigkeit auf.

XXIX. Wie die schaffende Natur im Ganzen (XXV) die Identität oder ewige copula ist der Substanz, inwiefern sie alle Dinge, und der Substanz, inwiefern sie die Einheit aller ist: so ist dieselbe nothwendig auch im Einzelnen die absolute Identität oder copula der Substanz, inwiefern sie dieses Einzelne, und derselben, inwiefern sie das Wesen aller Dinge, demnach unendlich ist.

XXX. Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieser drei in einem jeden Ding, nämlich: der schaffenden Natur, der Substanz, sofern sie unendlich, und derselben, sofern sie nach ewiger Nothwendigkeit (alles seyend) auch dieses Einzelne ist. Von dieser Seite läuft die Reihe allerdings ins Unendliche aus, indem jedes Einzelne ins Unendliche fort andere Einzelne voraussetzt (XXVII). Da aber in Ansehung der Substanz schlechthin betrachtet, mit welcher das Einzelne (kraft der copula) absolut verknüpft ist, jene Unendlichkeit eine actu vorhandene und wahrhaft wirkliche ist, so ist in der Substanz, als Natura naturans, jedes Ding nur als in reiner unwandelbarer Gegenwart und auf ewige Weise.

XXXI. In jedem Ding ist daher die Copula oder absolute Identität das Ewige, dadurch es selbst unmittelbar in die schaffende Substanz aufgelöst ist (98. 99).

XXXII. Aus der Vereinigung des Maßes mit der unendlichen Kraft entspringt das heitere Götterbild Idea, ein Empfängniß der nothwendigen Lust des reinen Bejahens, aber gesänftigt durch die Einheit aller; nicht sowohl das Ding selbst, als vielmehr das göttliche Seyn, oder die Position[1] und Gegenwart dieses Dings in der ewig schaffenden Natur.

XXXIII. Daher die Idea auch betrachtet werden kann als die Copula oder Natura naturans in jedem Ding (XXXI.)[2]

XXXIV. Dagegen ist das einzelne wirkliche Ding die Substanz,

[1] Die Position in dem Satz A = A; die eigentliche reine Bejahung ist eben die Identität selbst.

[2] Zur Erläuterung erinnern wir an die früherhin gebrauchte Formel; welche diese ist. Das Unendliche = A ist als dieses unmittelbar auch das Endliche = B; der Ausdruck dieser absoluten Identität A = B. Von B aus läuft nun die Reihe ins Unendliche aus; die Copula selbst ist nicht bedingt; A kann aber nicht bestimmt = B seyn, außer inwiefern es auch = C = D u. s. f. ins Unendliche ist. — Es kann aber auch so nicht = B, d. h. das Endliche seyn, ohne in derselben untheilbaren Bejahung auch das Unendliche, und also nicht nur die Position von B, sondern auch die Position dieser Position zu seyn. Es ist also $A^2 = (A = B \ldots)$ da aber für A^2 die Unendlichkeit von der Seite des A = B . . . eine schlechthin

inwiefern sie nun wirklich das Endliche ist[1], denn daß sie zumal unendlich ist, ist die andere für sich bestehende Seite dieser unauflöslichen Verknüpfung (XXIX).

XXXV. Wie aber die Substanz an sich selbst nicht verkettet, und doch als solche das Verkettete ist (Anmerkung des vorhergehenden Satzes): so kann auch das Ganze der einzelnen Dinge nicht nach außen verknüpft seyn, ist es gleich eben diese Dinge, und also das

gegenwärtige ist, so löst auch das einzelne Ding sich unmittelbar in die Natura naturans $= A^3$ auf, und der vollständige Ausdruck jedes auch des einzelnen Dings, wie es in der schaffenden Natur ist, ist daher $\frac{A^3}{A^2=(A=B\ldots)}$

[1] Die Schwierigkeit, welche die meisten finden, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, oder daß jenes unmittelbar dieses ist, zu denken, kommt von ihrem Mißverstehen der absoluten Identität und davon her, daß sie das Seyn noch immer als etwas von der Substanz selbst Verschiedenes und wirklich Unterscheidbares imaginiren, da es doch eben die Substanz selbst ist. In dem Satz: A ist B, wird in der That nichts anderes ausgesagt als: A ist das Esse (die Wesenheit) von B (welches insofern also für sich selbst nicht wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit A ist). Eben dieß ist der Sinn des Satzes: Gott ist alle Dinge, welcher lateinisch nicht sowohl durch est res cunctae, als vielmehr (invita latinitate) durch est res cunctas ausgedrückt werden müßte. (Wie die Dinge aus dem leidenden Fall in den aktiven erhoben werden, erhellet aus den Sätzen VIII verglichen mit XX). Wenn nun jemand uns entgegenhält, daß wir durch den Satz: das Unendliche ist das Endliche; das Freie unmittelbar und als dieses das Verkettete (XXVI), jenes mit diesem vermischen und einen logischen Widerspruch begehen: so müssen wir ihm wieder seinen Mißverstand des ersten Gesetzes aller Logik nachweisen. Es ist klar, daß A dadurch, daß es das Wesen oder Esse von B, d. h. B ist, deßhalb dem bloßen B selbst nicht gleich wird, welches jeder, so paradox es ihm scheinen mag, an dem nächsten besten Satz erproben kann. Z. B. an dem Satz: gegenwärtiger Körper ist roth. Offenbar ist die Qualität der rothen Farbe hier das, was für sich nicht seyn könnte, nun aber durch die Identität mit dem Subjekt Körper ist: sie ist das Prädicirte. Inwiefern nun das Prädicirende, der Körper, das Esse dieser Qualität ist, insofern ist er allerdings diese Qualität, (wie es der Satz ausspricht); aber es folgt nicht, daß der Begriff des Subjekts Körper deßhalb dem Begriff des Prädicats Roth (logisch) gleich werde. — So wenn wir sagen: die Substanz ist als diese das Endliche, als A=B, so ist sie allerdings dieses Endliche und in der That nichts anderes, ohne daß sie deßhalb logisch der Einzelheit (dem B), für sich, gleich würde.

Verknüpfte. Vielmehr als das Ganze löst es sich unmittelbar wieder auf in die freie Natur, wie die einzelnen Theile eines organischen Wesens, als das Inbegriffene desselben, zwar alle unter sich verknüpft sind, das Ganze der Theile aber nach außen nicht verknüpft und ungebunden ist.

XXXVI. Deßhalb läuft die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen innerhalb der Natur ins Unendliche zurück, indem sie nie zu einer Verknüpfung des Ganzen selbst werden kann, das ewig frei, lediglich in sich selbst bleibt.

XXXVII. Umsonst versuchst du diesen Kreis zu durchbrechen, einen Punkt zu finden, wo du ihn anfassen möchtest, oder einen Ort des Anfangs. Alles ist in dieß Ganze nur ewig aufgenommen als in einen magischen Kreis, der wie mit Einem Schlag zumal da ist, und mit dem daher auch alles, was zu ihm selbst gehört, ebenso ewig da und wahrhaft gegenwärtig seyn muß, als er selbst gegenwärtig ist. Du selbst bist nur in diesem Kreise und kannst daher nicht zugleich über ihn hinausgehen.

XXXVIII. Wie aber jedes Ganze jetzt in der wechselseitigen Verknüpfung aller seiner Theile, jetzt in seiner Freiheit betrachtet werden kann, in der That aber immer nur dasselbe Ganze bleibt: so ist auch die verkettete Natur von der freien, d. h. von der schaffenden Substanz nicht das zufällige, sondern das wesentliche Complement, und mit ihr ebenso zumal, wie sie selbst mit sich zumal ist.

XXXIX. Hebe die einzelnen Dinge auf, deren unendliche Bejahung und ewige Ineinsbildung zu seyn die Natur der Substanz ist, oder denke sie je und vor irgend einer Zeit als aufgehoben, und du hebst die Substanz selbst auf, wie du den Umkreis tilgest, mit diesem den Mittelpunkt, mit beiden den Kreis selbst, wenn du die einzelnen Punkte des ersten auslöschest.

XL. Die Dinge haben daher eine ganz unmittelbare und der Idee nach ewige Wirklichkeit; der Grund jedes einzelnen Daseyns, und zwar als des einzelnen, liegt in der ewigen copula (XXIX), kraft welcher die Substanz als das Unendliche auch das Endliche und jedes

Einzelne insbesondere (XXXIV) ist, nicht schlechthin zwar, aber relativ auf anderes Einzelnes, das sie ebenfalls insbesondere ist relativ auf wieder anderes, und so fort (weil die Unendlichkeit der Dinge in die Totalität ewig aufgenommen ist) ins Unendliche.

XLI. Die Substanz ist das Einzelne insbesondere, heißt: die unmeßliche Kraft, damit die Substanz jedes Ding ist, tritt im Einzelnen, relativ auf das Einzelne, über, wodurch dann das erste Verhältniß der Einzelheit zur Substanz, nämlich (XVII) das der Geburt oder des bloß äußeren Lebens wieder gegeben ist.

XLII. Da aber dieses Uebertreten der Kraft nicht absolute, sondern nur relativ auf ein anderes, in diesem wieder auf ein anderes und so fort (XL) ins Unendliche stattfindet, alle diese Dinge aber in der schaffenden Substanz auf eine ewige Weise vorhanden und wahrhaft zumal sind: so ist klar, wie dieses Schauspiel des äußeren Lebens in die Ewigkeit der Substanz auf eine zeitlose Weise aufgenommen und selbst nur in ihr sey.

XLIII. Aber auch in diesem Uebertreten ist die Kraft gesänftigt durch das ewige und innere Maß, daß sie die Fassung nicht überschwillt; vielmehr, durch jenes angehalten, läßt sie die Form oder Conception, die sie ist, erscheinen, und es entspringt in ihr gleich als durch einen Blitz (116) und seltsame Apparition die Begreiflichkeit und Offenbarung des leiblichen Daseyns.

XLIV. Alle Bestimmungen des Dings, d. h. alle Bestimmungen der Substanz, sofern sie dieses Ding ist, sind keine Bestimmungen derselben schlechthin betrachtet, oder an sich selbst, sondern nur der Substanz, relativ auf sich selbst, als die Wesenheit eines andern Dings, u. s. f. auch in dieser Beziehung ins Unendliche.

XLV. Als die Position dieses Einzelnen, d. h. bloß endlich betrachtet, mag die Substanz wohl von sich selbst, als Position eines andern Einzelnen, d. h. ebenmäßig nur endlich betrachtet, verschieden und sich selbst undurchdringlich oder dunkel seyn — (welches von der ursprünglichen Nacht (III) der Einzelheit herrührt) — als ein Vor- oder Gegenwurf, wodurch dann aber gerade eines die Offenbarung des andern wird.

XLVI. Allein auch jenes ist nur abstracte gesprochen; ein solcher Abschnitt ist in der Substanz an sich selbst nicht, denn indem sie das Einzelne ist, ist sie zumal auch alle Dinge mit unendlicher Gegenwart, und als Natura naturans im Einzelnen (XXXIII) und Ganzen absolute Identität, reinste Lauterkeit und Unmittelbarkeit.

XLVII. Klar ist hieraus, daß die Substanz keineswegs an sich selbst ausgegossen oder verbreitet ist, daß aber dem Einzelnen, wie es nur relativ auf andere Einzelne, d. h. abstracte von dem Unendlichen, ist, diese andere Einzelne nicht in der Ungeschiedenheit und Klarheit des Centri, sondern allein in gegenseitiger Undurchdringlichkeit und unwesentlicher Verknüpfung (109) offenbar und gegenwärtig seyn können.

XLVIII. Den verwunderſamen Anblick des Wirklichen, insbesondere aber der Leiblichkeit hat die Wissenschaft von jeher zu begreifen gesucht. Da aber die meisten keinen Begriff von der Art hatten, wie die Einzelheit der Dinge mit der Substanz vereinigt seyn könne, war es auch unmöglich zu begreifen, wie die Substanz diese wirklich ist.

XLIX. Offenbar kann dem, welches nur ist, inwiefern ein anderes es ist, keine gleiche Realität mit dem zukommen, welches ihm das Seyn ist, und es ist hier immer eine Verschiedenheit nicht des bloßen Grades, sondern der Art (totius generis), wie sich der Tag scheidet von der Nacht, das Seyn von dem Nichtseyn[1].

L. Da jedoch die Natur wesentlich schöpferisch ist, so ist zwar keine ihrer Conceptionen absolute für sich, wohl aber in und mit allen andern, d. h. in und mit dem Ganzen, reell; da aber das Ganze ewig und unwandelbar wirklich ist, so müssen auch jene Empfängnisse auf eine gewisse ewige Weise in der Substanz seyn.

LI. So wie aber die Dinge in der Natura naturans nicht auf eine physische Weise gegenwärtig sind (XXX), sondern diese sie selbst auf eine wesentliche ist: so kann auch ihr Verhältniß zur Substanz in

[1] Es ist der Unterschied, welchen Spinoza festsetzt zwischen dem, quod in alio est, per quod etiam concipitur, und zwischen dem, quod in se est et per se concipitur (der freien und ewigen Natur).

der Wirklichkeit kein physisches seyn, so daß sie in ihr wären, wie ein Ding in einem andern Ding ist, in sie eindringend oder sie trennend, sondern allein wie eine Conception oder Einbildung in der Seele ist. Auch kann nicht von einem Einfallen oder Uebergehen der Formen in die Substanz die Rede seyn, sondern allein von einem Daseyn in ihr, als einer wesentlich imaginativen, auch so ohne sie zu theilen oder selbst vielfach zu machen.

LII. Ohne die Erkenntniß der Art, wie die Substanz selbst auf eine wesentliche und untheilbare Weise alle Dinge ist, bleibt, bei dem steten Wechsel der Formen auf der einen, und der Beständigkeit des Realen auf der andern Seite, um diese mit jenem zu reimen, nichts anderes übrig, als entweder mit einigen die Formen selbst für solche zu halten, denen nichts Wesentliches und wahrhaft Ewiges entspricht, welches falsch ist (L), oder aber das Reale selbst, dadurch sie existiren und sichtbar werden, zu einem Unwesentlichen zu machen.

LIII. Von dieser Art ist der Stoff, der nach einiger Meinung aller Formen empfänglich, sie ebenso leicht und willig aufnimmt, als sie wieder verläßt oder aufgibt; in höherem Sinn das *Μὴ Ὄν* der Alten, dadurch sie die Materie in das äußerste Abstractum aller Form, das zwar nicht völlig nichts, aber doch dem Nichts am nächsten, der äußerste Mangel an Realität, die höchste Bedürftigkeit selbst wäre, verwandelten.

LIV. So wenig nun entweder den Formen oder der Materie alle Wahrheit fehlen kann: so offenbar zeigen hinwiederum schon die beständigen Verwandlungen der Natur, daß zwischen Substanz und Form keine Verknüpfung wie zwischen zwei gleich realen Dingen stattfindet, und die Substanz durch die Wirklichkeit nirgends wahrhaft leidet oder modificirt werden kann.

LV. Fände in der That, wie dieß insgemein vorgestellt wird, eine Einprägung der Form in die Substanz statt, wie wäre es möglich, daß dasselbe Reale, das jetzt z. B. die Existenz einer Pflanze ausmacht, unmittelbar darauf in eine thierische Natur überzutreten scheint, hernachmals diese verlassend in die Luft, das Wasser und die übrigen Elemente zurückzukehren, bald aber denselben Kreislauf in umgekehrter Richtung

zu wiederholen, welches alles allein schon an jeder reellen Intimität zwischen Substanz und Form Zweifel erregen müßte.

LVI. Eher möchte jemand spielend sagen, daß, weil die Substanz an sich selbst die Modification nicht annimmt, zugleich aber diese für sich nicht sichtbar wäre, so wenig als die Substanz, daß eben hierdurch die Antitypie oder der Gegenwurf entstehe; gewissermaßen wie Licht (das für sich, ohne das Dunkel, auch nicht sichtbar wäre) und Schatten, nebeneinander gestellt, sichtbar werden und die Dichtigkeit erscheinen machen.

LVII. Die Ueberschwänglichkeit der Kraft, wie sie dennoch gehalten ist (XLIII), stellt sich in den Dingen, so wie sie in gegenseitiger Ausschließung (XLVII) offenbar sind, als Ausdehnungstrieb dar, dadurch sie auch in der That ein bloß äußeres Leben in Bezug aufeinander haben, oder sich gegenseitig und äußerlich offenbaren.

LVIII. Die Temperatur dieses Triebs aber, dadurch die überströmende Kraft zurückgehalten, nach innen sich ergießt, um hier die Form so viel möglich, aber immer auf unendliche Weise zu erfüllen, macht die Innerlichkeit des Geborenen aus, und ist an demselben ein Ausdruck der inneren Milderung alles Seyns in der göttlichen Einheit.

LIX. Weder aber ganz äußerlich noch ganz innerlich, weder völlig offenbar noch völlig verborgen, zwischen beiden angehalten, steht das Wundergebild der Materie; ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte und das erste Ebenbild des All.

LX. Denn wie die ewige Einheit der Substanz sich selbst in die Unendlichkeit der Dinge ausspricht, die ausgesprochenen aber ebenso ewig zurücknimmt in sich selbst und ihnen das Maß ihres Wesens gibt: ebenso erzeugt die Substanz als Wesen des Einzelnen einen unendlichen Widerhall von Positionen ihrer selbst, die sie aber ebenso ewig wieder in sich, als der Einheit, verkettet, auf diese Weise ein All für sich und im Einzelnen darzustellen.

LXI. Die schaffende Substanz aber, indem sie von der einen Seite die Einheit in die unergründliche Realität vertieft, von der andern eben diese Tiefe in die Einheit, welche das Licht der Dinge ist, verklärt, ohne jene doch völlig erhellen zu können, schafft, durch diese Ineinsbildung

als Produkt oder Natura naturata die sichtbare Tiefe, und jenes Mittlere von Erhellung und Dunkelheit, die eigentliche Materie.

LXII. Auch so noch indeß haben wir von der leiblichen Geburt der Dinge nur im Allgemeinen, nicht nach der Wirklichkeit gehandelt. Denn die Natur, wegen der Unendlichkeit der Empfänguisse von der einen und der Untheilbarkeit des Seyns von der andern Seite, trachtet in großem Drang und mächtigem Trieb alles so viel möglich in allem zu gebären und zumal gedrängt darzustellen, daher kein Ding für sich in ihr wird, sondern alle als in einem göttlichen Chaos. Der harte Stein kann nicht seyn, ohne daß mit und in ihm auch anderes ist, nicht durch Mengung oder Mischung, sondern als in einem untheilbaren Wachsthum. Die höchsten Geburten der Natur sind aber diejenigen, in welchen sie, als in besondern Allen, wahrhaft die Fülle ihrer Schöpfungslust ausgedrückt und dargestellt hat.

LXIII. Die gänzliche Einheit und Untheilbarkeit alles Seyns wird eben durch jenen von uns beschriebenen Wechsel der Formen offenbar. Wie alle Dinge zuletzt aufgelöst sind in die Existenz der Einen Substanz, zu welcher alles gehört: so nimmt das Höhere das Niederere in sich auf als ein zu seiner Existenz Gehöriges. Erde, Luft, Wasser werden in die Pflanze, die Pflanze in das Thier, das niederere Thier in das höhere, alles zuletzt in das Gestirn, das Gestirn selbst in das All, das All in die ewige Substanz aufgenommen. Jedes Niederere gehört also zur Existenz eines Höheren, alles zuletzt zur Existenz des ewig Einen und unendlich-Vollen, aber eben darum wird es nicht von ihm hervorgebracht, sondern ist mit ihm zumal.

LXIV. Wir haben gesehen, daß das Leibliche eines Dings für sich in der That die ganze Substanz ist (LXI), wie sie nämlich, verschlungen in ihre Bejahungslust und gleichsam fortgerissen von derselben, ganz in die Bejahung des Einzelnen versenkt und es selbst völlig ist. Denn unendlich gilt der früher ausgesprochene Satz (XXX): daß in jedem Wirklichen die schaffende Natur, die Substanz, sofern sie unendlich, und dieselbe, sofern sie das Endliche ist, auf untheilbare Weise gegenwärtig und vereinigt seyn müssen.

LXV. Das Leibliche seyend, ist indeß die Substanz doch nur das Endliche (XLIV). Vermöge der absoluten Identität und ewigen Copula aber kann sie nicht das Endliche seyn, ohne zumal und in derselben Position auch das Wesen aller Dinge zu seyn (XXIX), denn nur so löst sich ihr selbst das Endliche in die Ewigkeit ihres Lebens auf (XXVIII).

LXVI. Als das Wesen aller Dinge aber ist die Substanz die innere Gegenwart, Verknüpfung und Empfindung aller als in Einem Wesen (XXI); die Substanz kann daher, indem sie das bestimmte Endliche ist, zumal das Wesen aller Dinge seyn, nur inwiefern sie in jenem Endlichen selbst die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge ist.

LXVII. Allein dieses Endliche ist nicht alle Dinge, es ist nur dieses, und es existirt nicht schlechthin, sondern beziehungsweise auf andere Dinge, die als diese wieder nur beziehungsweise auf andere sind. Also kann auch das Wesen aller Dinge in dem Einzelnen, als solchen, nicht die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge schlechthin, sondern nur relativ auf das Einzelne, und ebendaher auch nur relativ auf diejenigen Dinge seyn, welche mit jenem, und mit denen es selbst hinwiederum in nothwendiger Beziehung steht.

LXVIII. Zwar ist auch dieses nur abstracte gesprochen; denn die Substanz, indem sie dieses Einzelne ist, ist in sich selbst zumal alle Dinge (XXVIII); indem sie also die Empfindung und Verknüpfung der Dinge in diesem Einzelnen ist, zugleich die Einheit und Verknüpfung aller Dinge in allen Dingen.

LXIX. Der Substanz absolut betrachtet löst sich daher, auch (ebend.) in dieser Beziehung, das Leben der verketteten Dinge zur unendlichen Gegenwart und gleichsam in eine untheilbare Empfindung auf (die eben deßhalb keine Empfindung ist). Nicht so aber der Substanz, inwiefern sie nun wirklich nur dieses, und also auch die Empfindung und Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieses ist.

LXX. Für diese aktive Verknüpfung und lebendige Einheit der

Dinge in einem Einzelnen gibt es keinen andern Begriff als den der Seele, welche in Wahrheit nichts anderes ist denn eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem.

LXXI. In der Substanz absolut betrachtet ist die Unendlichkeit oder Existenz der Einheit oder untheilbaren Position dieser Existenz stets vollkommen adäquat, d. h. dasselbe, was sie der Einheit oder dem ewigen Gemüth nach (XXIII) ist, dasselbe ist sie zumal auch der Existenz oder Wirklichkeit nach, und sie ist daher in dieser und jener nicht ein Gedoppeltes, sondern nur ein absolutes Eins.

LXXII. Das einzelne wirkliche Ding aber ist die Substanz, niemals schlechthin, sondern allein beziehungsweise auf sich selbst, sofern sie auch andere Dinge ist, die sie wiederum nicht absolute ist (XXVII); sie ist daher, als das Einzelne, nicht nur überhaupt, sondern auch fortwährend und in jedem Moment ein durchaus Bestimmtes und nur dieses; dieselbe aber als unendlich ist die stete und gleiche Gegenwart nicht allein aller Dinge, sondern auch des Einzelnen selbst in der Ganzheit seines Daseyns.

LXXIII. Zwischen der Substanz, inwiefern sie das Einzelne ist, d. h. zwischen dem Einzelnen selbst und zwischen der Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, ist daher eine nothwendige Differenz, die sich zwar für jene in ihre Absolutheit ausgleicht und in der Ewigkeit (da sie zumal alle Dinge ist) aufhebt (XXXII), für das Einzelne aber, d. h. für die Substanz, inwiefern sie in der That nur dieses ist, besteht.

LXXIV. Eben auf dieser Differenz zwischen dem Wesen (als der Einheit oder Position aller Dinge) und dem besondern Seyn des Einzelnen beruht die abstrakte Endlichkeit, welcher zufolge das Seyn desselben kein Seyn der Substanz (Esse substantiae), sondern ein bloßes Seyn der Form oder der Beziehung ist.

LXXV. Da aber vermöge der ewigen Copula (XXIX) und in Kraft der Einbildung Gottes in der Natur das Wesen mit der Existenz in den Dingen dennoch vereinigt ist (indem sie in der That existiren): so sind eben daher alle Dinge unmittelbar durch das Absolute beseelt

und die Natura naturata selbst als ein durchaus beseeltes Ganze geboren.

LXXVI. Die Substanz in ihrer Absolutheit betrachtet aber kann nicht eigentlich beseelt genannt werden (weil die Existenz in ihr ebenso unendlich als das Wesen ist und nichts, das beseelt zu werden bedürfte), so wenig ihr eben deßhalb im Gegentheil eine leibliche Natur zukommen kann.

LXXVII. Vielmehr ist die schaffende Substanz im einzelnen die Copula von Seele und Leib ebenso, wie sie im ganzen das absolute Band der Allheit und der Einheit der Dinge ist (XXIX). Vermöge dieser ewigen Identität sind, auch im einzelnen Leben, Seele und Leib, da sie in der abstrakten Betrachtung als Nicht-Eins erscheinen, an sich, d. i. in der Idea oder Natura naturans jedes Dings (XXXIII) betrachtet, wahrhaft nicht zwei verschiedene Wesenheiten, sondern nur der zweifache Gedanke einer und derselben Wesenheit, oder ein und dasselbe Wesen, jetzt von der Seite der Endlichkeit, jetzt von der der Unendlichkeit betrachtet.

LXXVIII. Die Seele eines jeden Dings ist in dem Gemüth der ewigen Natur (XXIII) und also in der innern, ewigen Gegenwart aller Dinge enthalten. Wird sie nun in diesem Enthaltenseyn betrachtet, so ist auch sie selbst eine Gegenwart aller Dinge. Abstracte aber, d. h. (LXII) inwiefern sie nun in der That nur die Seele dieses Dings, und also auch eine Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieses ist, ist sie auch nur insoweit und nur insofern eine unmittelbare Empfindung der Dinge, inwieweit und inwiefern sie mit jenem Ding in unmittelbarer Beziehung stehen; alles aber, das mit jenem in keinem unmittelbaren Verband steht, bleibt ihr nothwendig unsichtbar, wenn es gleich in Ansehung der schaffenden Natur stets auf dieselbe ewige Weise (XXXII) gegenwärtig ist.

LXXIX. Eben daher kann sie, in dieser Art, auch nicht ein Begriff der Dinge an sich selbst, sondern nur inwiefern sie gegenseitig aufeinander zurückweisen, d. h. sie kann keine Empfindung der Dinge seyn, wie sie im Ewigen oder in der absoluten Identität, sondern allein wie

sie in gegenseitiger Ausschließung und unwesentlicher Verknüpfung sind, in welcher Beziehung sie dann selbst eine bloße Vorstellung von Materie ist[1].

LXXX. Ebenso kann sie auch der Begriff des Dings, dessen unmittelbare Position sie selbst ist, nicht schlechthin oder absolute seyn, sondern nur der Begriff desselben in der Beziehung auf andere Dinge, d. h. ein Begriff desselben, inwiefern er *Leib* ist.

LXXXI. Aber auch in dieser Theilnahme an der Endlichkeit dessen, wovon sie der Begriff ist, bleibt doch der ersten Nothwendigkeit gemäß (LXV) das Verhältniß der Seele zum Leibe stets das Verhältniß der Unendlichkeit zur Endlichkeit, und auch so ist die Seele jedes Dings das, wodurch es stets und mit Beständigkeit aufgelöst wird in das ewige Daseyn. Welches genauer zu erklären, jetzt noch insbesondere unser Geschäft seyn muß.

LXXXII. Ein jedes, das nur *dieses*, d. h. ein völlig Bestimmtes, ist, *ruht*; ein jedes aber, das entweder mehreres ist, als es in diesem Augenblick offenbaren kann, oder mehreres zu seyn trachtet, als es gegenwärtig in der That ist, von dem sagt man, daß es sich *bewegt*.

LXXXIII. Die Substanz absolut betrachtet bewegt sich nicht; denn es ist in ihr kein Abstand und keine Leere; nicht etwas, das zuvor gewesen, und ein anderes, das hernach seyn würde; sondern sie ist zumal alles, in dem Nu die Ewigkeit und als ewig doch nur Eine untheilbare Position. Dem Einzelnen aber, welches sie ist, scheint sie von einem in anderes und wieder anderes fortzugehen, gleichsam als ein solches, das immer ganz sich offenbaren will, aber nie völlig in der

[1] Die meisten glauben wohl zu begreifen, daß eine Seele Begriffe, Vorstellungen u. s. w. hat; daß aber in der Natur lebendige Begriffe seyn können, die nichts weiter sind als eben diese Begriffe selbst, die nicht *gehabt* werden, sondern für sich bestehen, und als für sich bestehend, ohne Reflexion, wirken: dieß gehört für sie nicht allein zu den Unbegreiflichkeiten, sondern zu dem völlig Unverständlichen; und es ist in diesem Betracht in der philosophischen Welt unserer Zeiten noch immer der alte Jammer der Cartesianischen Zeit, welche alle dunkele, d. h. nicht reflektirten, nicht subjektiven, sondern objektiven Begriffe leugnete, damit aber die gesammte Natur, nicht nur die insgemein todt genannte, sondern ebenso die lebende, in das Reich der reinen Mechanik herunterseßte.

Wirklichkeit dazu gelangt, während sie für sich selbst in der That stets der gleiche, ewiggeschlossene Cirkel ist.

LXXXIV. In jenem Fortgang von anderem in immer anderes scheint sie den Fluß der Zeit zu erzeugen (131). Allein die Ewigkeit der Substanz geht, der Idee nach, selbst der Zeit voran, und bleibt immer das Erste oder Oberste, oder vielmehr das Eine, und das Zeitliche ist selbst von dieser Ewigkeit begriffen.

LXXXV. Indem die Substanz das einzelne Ding ist, ist sie kraft ihrer ewigen Freiheit unmittelbar auch alle Dinge, welche mit jenem zwar in der Natura naturans und der allen Widerstreit lösenden göttlichen Einbildung (XXXII), aber auf keine andere Weise, in der Natura naturata, zumal und eins seyn können. Sie scheint daher fortzuschreiten, nicht weil, wie einige sagen, die Materie nie gesättigt ist und stets nach mehrerem trachtet, sondern weil sie selbst actu (auch das Einzelne seyend) mehreres ist, als dieses wegen eigner Eingeschränktheit zu fassen vermag, daher sie ihm fort und fort in immer anderes hin- und überzuströmen scheint.

LXXXVI. Fluth und Ebbe, Geburt und Wiederaufnahme der Dinge sind also nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenschläge ihrer Ewigkeit; Momente, die zwar für die Betrachtung des Endlichen getrennt, an sich selbst aber oder in dem Leben der Substanz ungetrennt sind (XXX).

LXXXVII. Aus diesem Grunde bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen unerachtet, der Substanz nach immer dieselbe, welches denjenigen unbegreiflich seyn muß, die keine Idee von der Art haben, wie sie wesentlich alle Dinge ist, und die so viel verschiedene Substanzen annehmen müssen, als verschiedene Geburten der Natur sind. Wie vielmehr ein volles Gemüth, das überfließt in Aeußerung, doch dabei dasselbe bleibt, und seine Gedanken immer auflösend in sich selbst als deren Ewigkeit, mit ihnen zusammen und eins bleibt: so bleibt die Natur mit ihren Empfängnissen eins, und ist jedem stets und unmittelbar gegenwärtig, indem sie zugleich in ihrer eignen Einfachheit und Ewigkeit besteht.

LXXXVIII. Die Substanz in der Absolutheit und Ewigkeit ist daher nicht bewegt, noch an sich selbst auch das Bewegende. Das Endliche aber, welches die Substanz ist, ist auch nicht bewegend, vielmehr allein bewegt. Denn es für sich selbst ist in jedem Augenblicke nur dieses und trachtet nur dieses zu seyn. Sein Wesen ist die Ruhe, sein Bild der Raum, welcher die Ruhe selbst ist.

LXXXIX. Wie die Flamme nicht stetig brennt, weil sie zu ihrer Nahrung der Luft bedarf, die selbst durch andere Dinge bestimmt ist, welche wieder durch andere, so kann das Phänomen des Leibes aus dem gleichen Grunde kein beständiges seyn, ja richtiger würde man sagen, daß alles Leibliche nur einen Augenblick des wahren und vollständigen Daseyns habe, wie die Gewalt des geschmolzenen und geschiedenen Silbers nur in Einem Blicke sich verkündiget.

XC. In jeder Kreatur und Bildung aber ist das eigentlich Lebende eine ewig geborene Idea, von der Anfang und Ende eines jeden Dings selbst die bloß scheinbar getrennten Momente sind, wie in jenen wundervollen Umwandlungen der Natur, da sie ein anfängliches Erdgeschöpf zu einem Luftgeschöpf ausbildet, die in demselben webende Idea die wahre und der Natur nach ewige Mitte dieser beiden Zustände ist.

XCI. Alle Bewegung und Verwandlung des Endlichen hat daher (LXXXIX) in der Verkettung aller Dinge und der ewigen Mäßigung des Seyns eines jeden durch das Seyn aller und hinwiederum aller durch das Seyn eines jeden (XXVII) seinen letzten Grund und ewigen Quell. Da das Seyn aller Wesen, wie sie in der Substanz in der That zumal vorhanden sind, ein untheilbares ist, so sind dem äußern Leben nach alle Dinge in Haß und Liebe gleicherweise gegeneinander gestellt (jenes, weil sie sich ausschließen in der Existenz, dieses, weil eines des andern Ergänzung ist), und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf diese Weise die Stille der Ewigkeit lautmachend und die Einheit offenbarend in Geschiedenheit der Kräfte.

XCII. Das erste Bewegende (primum Movens) im Universum ist daher allein (XXIV) das Gemüth der ewigen Natur, oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge stets in sich auflösend und

gleichsam verzehrend, das erste und vornehmste Werkzeug der Ewigkeit ist.

XCIII. Auch im einzelnen Ding aber ist die zumal mit ihm selbst geborene Seele als eine Einbildung des ewigen Gemüths (LXXVIII) und in der Beziehung auf den Leib das wahrhaft Unendliche. Denn das Endliche, indem es auch bewegt wird, ist doch immer und in jedem Augenblick nur dieses; die Seele aber ist die Möglichkeit und Empfindung anderer Dinge als anderer, und da diese wieder mit andern ins Unendliche fort zusammenhangen, eine wahre und lebendige Gegenwart des Unendlichen im Endlichen.

XCIV. Eben darum ist die Seele das allein Bewegende jedes Dings nach dem Maß seiner Verhältnisse und das stets Auflösende des Endlichen in das Unendliche, ein Werkzeug der Ewigkeit in jedem einzelnen Ding.

XCV. So also denken wir, daß die Natur aus Seele und Leib vollendet werde zu einem wahrhaft göttlichen Anblick und gleichsam als ein empfindlicher und begreiflicher Gott geboren. Wie aber die Substanz selbst in der Einzelheit und in der Verkettung der Dinge als das Unendliche und ewig Freie bestehe, dieses ist es, was wir nun weiter zu betrachten haben.

Anmerkung zum XXII. Aphorism, die Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze betreffend.

Wäre die Bedeutung des Princips A = A die formale (wenn ich A denke, so denke ich A), diejenige, welche ihm die gemeine Logik gibt, so würden aus demselben in der That keine andern als die nichtssagenden Sätze folgen können, welche Kant als analytische bezeichnet. Jener Satz ist aber, weit entfernt von bloß formaler Bedeutung zu seyn, vielmehr der höchste Existentialsatz, darin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen ist. Alle Existenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjekts mit einem Prädicat, die in jenem Satze nicht für den besondern Fall, sondern allgemein und schlechthin

ausgesagt ist. Wird nun zugegeben, wie denn zugegeben werden muß, daß das Verhältniß des Prädicats (d. h. des Prädicirten) zum Subjekt (d. h. dem Prädicirenden) das Verhältniß eines solchen sey, das an und für sich selbst nicht seyn könnte, durch die Verknüpfung mit dem Subjekt aber ist, so erhellt, daß der Satz A = A, das Princip der Identität, nichts anderes aussagt denn die ewige Copula dessen, das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nicht seyn könnte, d. h. die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen. Es erhellt eben daraus, daß durch jede Verknüpfung, die in Kraft dieses Gesetzes geschieht, also überhaupt in jedem Vernunftsatz, nicht Gleiche, sondern wirklich Entgegengesetzte verbunden werden, die sich immer so verhalten, wie sich Prädicirendes und Prädicirtes verhält. Beide wären formal oder analytisch nicht eins; sie wären nicht eins ohne Gott; durch Gott sind sie aber auch nicht synthetisch, sondern eben absolut-eins. — Wie nun hiemit zugleich die Realität aller synthetischen Sätze, als solcher, falle, ist von selbst klar, und diese erstreckt sich sowohl auf Erfahrungssätze als auf die, welche als a priori gewisse betrachtet werden. Z. B. das Verhältniß der Ursache und der Wirkung mag für endliche Naturen, d. h. solche, die nicht alle Dinge zumal erkennen, ein bloß synthetisches seyn; in Gott aber ist die Wirkung (d. h. das Prädicirte) mit der Ursache (dem Prädicirenden) nicht nur zumal, sondern absolut eins; denn das Bewirkte = B ist das Absolute, und das Bewirkende = A ist dasselbe Absolute, beide sind also nicht synthetisch und nicht analytisch, sondern absolut verknüpft. Ebenso sind auch in jedem empirischen und völlig einzelnen Satz Subjekt und Prädicat, auf das Absolute bezogen, schlechthin eins. Das Streben der Vernunfterkenntniß aber ist dieses, alles im Einzelnen Undurchdringliche in die Klarheit und Evidenz des A = A aufzulösen. So würde nach der gewöhnlichen Betrachtungsweise z. B. der Satz: die Luft löst sich eben in Regen auf, als ein Satz von der möglichst zufälligsten Verbindung angesehen werden müssen. Aus dem Begriff Luft kann ich nie den Begriff von Wasser ableiten, noch aus dem Begriff des gegenwärtigen Augenblicks, daß es gerade jetzt

regnet. Daher, sagt man, ist dieß ein synthetischer Satz. Allein, wenn wir diese Begebenheit der Natur nicht abstracte betrachten, sondern in der Beziehung auf die Einheit der Substanz und ihres Lebens im Weltall, so begreifen wir im Allgemeinen, wie auch jene aus dieser erfolgt, und würden, wäre uns von unserm Standpunkt aus gegeben das Ganze zu übersehen, bestimmt einsehen, daß, wenn es z. B. jetzt nicht regnete, die Harmonie des All gestört, das A = A also aufgehoben seyn müßte. Aller Schein einer synthetischen, d. h. zufälligen Verknüpfung ist daher jederzeit nur subjektiv, d. h. er gründet sich auf die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß, und ist daher selbst nichts Positives. Dieß gilt schlechthin für alles in der Sphäre der Wirklichkeit Liegende. Alle Veränderungen und Bewegungen der Natur sind nur Momente des ewigen und durchaus identischen und in sich selbst stetigen Lebens der Substanz, vom Standpunkt der Einzelheit erblickt; alle quellen gleicherweise aus der absoluten Identität, nach ewiger Folge.

b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur selbst in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge.

XCVI. Der ewigen Substanz Freiheit und Unendlichkeit in den Dingen, welche sie ist, haben wir im allgemeinen auch schon im Vorhergehenden erkannt; hier aber handelt es sich von der Wirklichkeit derselben, oder davon, wie diese Unendlichkeit und Freiheit des Wesens in der Natur sichtbar und erkenntlich sey.

XCVII. Es gibt eine doppelte Betrachtungsart der Dinge. Entweder wird auf das Ding, das Bejahte als solches, in der Abstraktion von der Bejahung, die es ist (XXXII, Anm.), gesehen, und dieses nennen wir die abstrakte Betrachtungsweise, oder es wird auf das göttliche Seyn und die Position jedes Dings, d. h. auf die Substanz selbst gesehen, sofern sie es ist. Dieses nennen wir die Vernunftbetrachtung.

XCVIII. Die abstrakte Betrachtung kann durchaus nur unwesentliche Eigenschaften der Dinge bemerken, die für sich nichts Reelles

schließen, und die ihrer Wesenlosigkeit halber nicht einmal bemerklich wären ohne die Position, die sie festhält und erscheinen macht.

XCIX. Das Bejahende und das Bejahte sind auf ewige Weise eins und nothwendig beisammen; so daß es auch in dem Wirklichen selbst keineswegs das Bejahte als solches, sondern nur seine Einheit mit dem Bejahenden ist, die uns mit der Idee des Positiven und Wirklichen erfüllt.

C. Das Bejahte, das nur an und zumal mit dem Bejahenden seyn kann, ist eben darum nicht *als* das Bejahte, sondern nur als Einheit oder Band des Bejahenden mit dem Bejahten. Seine Form als bloß Bejahten dagegen ist nothwendig die Form der Unvermögenheit für sich selbst zu seyn, oder der vollkommenen Kraftlosigkeit.

CI. Substanz ist Selbstbejahung und Selboffenbarung. Darum ist der Charakter des bloßen Bejahtseyns der Charakter der reinen Substanzlosigkeit.

CII. Der Raum ist diese Form der Substanzlosigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abstraktion von der Substanz (143).

CIII. Die Substanz *ist* (XXXIV, Anm.) das Ausgedehnte, aber nicht selbst ausgedehnt[1]. Der Raum, da er die Form des Bekräftigten ohne das Bekräftigende ist (CII), kann eben darum (XCIX) weder selbst etwas Wirkliches seyn, noch zu dem Wirklichen *als solchem* irgend ein Verhältniß haben.

CIV. Inwiefern das in allen Dingen Absolute die Einheit des Bejahenden und Bejahten ist, muß es, weit entfernt selbst durch den Raum afficirt zu seyn, diesen vielmehr als nichtig setzen in den Dingen.

CV. Der Raum ist Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunkt, das Ewige aber die Einheit in der Vielheit, und überall Mittelpunkt, auch im Umkreis.

CVI. Der Raum wird dadurch negirt, daß die Position oder der

[1] So Spinoza: Deus est res extensa, aber nirgends, daß wir wüßten, Deus est extensus, wie ihn die gelehrte und ungelehrte Menge bis auf diesen Tag verstanden.

Begriff aller Dinge in das Einzelne gesetzt ist. Da aber dieses, als ein solches, das nur dieses ist, den Begriff des Ganzen nicht fassen kann, so fließt dieser in ihm über (XLI) und setzt es als nichtig und als real zugleich. Als nichtig in seinem für-sich-Bestehen, als bloß Bejahtes; als reell, inwiefern es vom Begriff des Ganzen beherrscht und die Einheit des Ganzen in ihm offenbar wird.

CVII. Das Bejahende aber oder der Begriff und das Bejahte sind doch auf eine ewige und nothwendige Weise beisammen (XCIX), so daß jenes in der Abstraktion von diesem ebenso wenig real und wirklich seyn könnte, als es dieses in der Trennung von jenem zu seyn vermag.

CVIII. Das Bejahende in der Abstraktion vom Bejahten oder im Gegensatz mit ihm angesehen, ist das Princip der Zeit. Wird aber nicht auf den Gegensatz, sondern auf die Einheit oder Copula (XXXI. XXXII, Anm.) in dem Gegensatz gesehen, so wird die Ewigkeit in dem Ding erkannt.

CIX. Das Princip der Zeit erscheint der abstrakten Auffassung als das, was allerwärts Mittelpunkt ist, aber nirgends Umkreis oder Fassung (III), indem es das Bejahte überschwellt. Aber in der wahren Einheit (der absoluten Copula) ist das Bejahte mit dem Bejahten nicht auf eine vorübergehende und zeitliche, sondern auf eine ewige, von aller Zeit unabhängige Weise verknüpft.

CX. Durch die Negation des Raumes, oder dadurch, daß das Ewige das Eine ist in dem Vielen, ist in das Viele die innere Einheit aller Dinge als Zeit, als unendlicher Begriff, gesetzt, von dem es überwältigt wird. Aber so ursprünglich als das Ewige die Einheit ist in der Vielheit, ebenso ewig ist es auch die Vielheit in der Einheit; oder so ewig das Bejahende dem Bejahten, auf ebenso ewige Weise ist das Bejahte dem Bejahenden verknüpft.

CXI. Aus dieser Verknüpfung entspringt jenes göttliche Maß der Dinge (XIV) im ganzen wie im einzelnen (XLIII).

CXII. Wir können diese doppelte Einheit ausdrücken als ein zweifaches Band, das in dem absoluten Band eingeschlossen liegt; das

erſte, wodurch das Ewige ſich in der Allheit der Dinge, das andere, wodurch es dieſe Allheit in ſich, als zu ihm gehörig (XIII) ſetzt: beide ſind aber in dem Ewigen eins, oder vielmehr das Ewige ſelbſt iſt nur Ein Band, und dieſelbe Subſtanz in beiden.

CXIII. Wird durch das erſte Band der Raum negirt, der unendliche Begriff im Bejahten, und dieſes damit zeitlich geſetzt, ſo wird im Gegentheil durch das andere Band die Zeit negirt, und der Raum als ein wirkliches für-ſich-Beſtehen des Bejahten geſetzt, indem auch dieſes in der Einheit mit dem Bejahenden Ewigkeit hat, und ein All für ſich iſt.

CXIV. Raum und Zeit negiren ſich alſo wechſelſeitig, ſo daß nirgends und in nichts Raum oder Zeit für ſich wirklich ſind, die Wirklichkeit vielmehr nur in der gegenſeitigen Indifferenziirung oder Negation beider durcheinander hervortritt.

CXV. Die in dem Raum geſetzte Zeit oder das dem Bejahten eingebildete Bejahende iſt das erſte Band an den Dingen und deren *erſte Dimenſion*.

CXVI. Der in die Zeit aufgenommene Raum oder das mit dem Bejahenden ſyntheſirte und in ihm geſetzte Bejahte, iſt das andere an den Dingen offenbare Band und deren *zweite Dimenſion*.

CXVII. Jede dieſer Dimenſionen, als eine Indifferenz von Raum und Zeit, iſt ſchon für ſich real (CXIV), oder in jeder iſt ſchon das ganze Ding. Da aber jede doch nur eine relative Indifferenz ausdrückt, ſo tritt das ſchlechthin Reale erſt in der gegenſeitigen Indifferenziirung auch dieſer beiden Einheiten durch das abſolute Band (CXIII) hervor.

CXVIII. Das vollkommene Reale, d. h. dasjenige, in welchem die ganze *Idea* oder *Natura naturans* gegenwärtig lebt (XXXIII), iſt daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches und in der Dreifachheit einiges und untheilbares. Denn es iſt der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als ſolches doch nur Eines iſt: die ausgeſprochene Fülle des A=A.

CXIX. Dieſes vollkommene Reale iſt die körperliche Materie (LIX).

CXX. Die Materie ist ein und dasselbe Ganze, das auf völlig gleiche Weise Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit ist. Jede dieser beiden Seiten, die wir auch als reale und ideale bezeichnen können, ist die ganze Materie, und jede derselben drückt das ganze Wesen der Substanz aus.

CXXI. Diese Einheit in der Materie ist auch die des Wesens und der Form. Denn die Einheit in der Vielheit ist die Fülle und das Setzende der Masse (des Bewältigten); die Vielheit aber, lebendig in die Einheit aufgenommen, das Maß oder die Form.

CXXII. Auch die Materie kann entweder in ihrem An-sich betrachtet werden, oder abstrakt in der Trennung von der Substanz (XCVII). Im letzten Fall erscheint auch sie selbst lediglich als Bejahtes und unter bloß leidenden Bestimmungen, d. h. solchen, die nichts Positives in sich schließen.

CXXIII. Eine Folge dieser Betrachtung ist z. B. die Vorstellung der Materie als eines bloß leidenden oder empfangenden Princips, dem die Formen eingeprägt sind, und ähnliche, deren Richtigkeit zum Theil schon im Vorhergehenden gezeigt worden (LIII f.).

CXXIV. Die Modificationen oder Bestimmungen, deren die Materie in dieser Abstraktion allein fähig, und in denen überall keine Wesenheit enthalten ist, sind z. B. die Verschiedenheit des Orts, der Figur, der Größe u. s. w.

CXXV. Diese bloß passiven Verschiedenheiten der Materie sind es, deren Inbegriff Mechanismus heißt. Die mechanische Ansicht der Natur ist daher eine auf lauter Abstraktion beruhende, die entsteht, indem von allem Realen und Positiven der Materie abgesehen und das Nichtige in Betrachtung gezogen wird.

CXXVI. Die Materie abstrakt betrachtet, ist nur das Gefaßte der absoluten Copula, das aber als solches und von dieser abgesondert keine Realität hat. Die Materie aber in ihrem Wesen, d. h. positiv oder an sich angesehen, ist eben diese lebendige Copula des Bejahenden mit dem Bejahten, und von ihr nicht verschieden.

CXXVII. Die Materie an sich oder in dem Band betrachtet, ist

actu unendlich, im Ganzen wie im Einzelnen; denn das Band selbst ist absolute Position gegenwärtiger Unendlichkeit.

CXXVIII. Actu unendlich ist, was unendlich ist kraft des Wesens oder der Position; von ihr verschieden ist die imaginirte oder empirische Unendlichkeit, die auf der bloßen Anhäufung abstrakter Endlichkeiten beruht, und die vielmehr eine fortgesetzte Verneinung der Unendlichkeit als Bejahung derselben ist.

CXXIX. Nichts kann unendlich werden, das nicht seinem Wesen nach unendlich ist, auch durch endlose Hinzufügung. Kann also die Größe im Raum die Unendlichkeit nicht schaffen, so kann sie noch weniger dieselbe vernichten. Die Materie und jeder Theil derselben ist daher unangesehen alles Raumes an sich unendlich.

CXXX. Jene, welche das actu Unendliche nicht zu fassen vermögen, leugnen es aus dem Grunde, weil sonst eine unendliche Zahl als wirklich oder gegenwärtig angenommen werden müßte. Allein, daß es ein Unendliches gebe, dem überhaupt keine Zahl, weder endliche noch unendliche (wenn eine solche gedacht werden könnte), angemessen ist, und das alle Zahl unendlich übertrifft, davon könnten sie sich allein schon durch die Beispiele der Mathematik überzeugen, in welchen eine solche Unendlichkeit mit vollkommener Evidenz als eine gegenwärtige angeschaut und unmittelbar erkannt wird[1].

[1] Spinoza in dem bekannten Brief über den Begriff des Unendlichen (Opp. posth. Epp. XXIX.) bedient sich des Gleichnisses von den Ungleichheiten des Zwischenraumes, der von zwei Kreisen verschiedener Mittelpunkte eingeschlossen ist. Die Unendlichkeit dieser Ungleichheiten ist eine schlechthin gegenwärtige, actu daseyende und beschlossene. Auf diese Unendlichkeit wird 1) nicht geschlossen aus der Größe des eingeschlossenen Raums; diese ist vielmehr in Bezug auf jene völlig gleichgültig; ja im kleinsten Theil dieses Raums selbst wieder liegt ebenso wie im Ganzen desselben eine Unendlichkeit von Differenzen. 2) Ebensowenig wird diese Unendlichkeit aus der Menge gegebener Theile geschlossen; sie folgt lediglich daraus, daß die Natur, die Idee der Sache ohne offenbaren Widerspruch keine Zahl leidet. 3) Die Unendlichkeit der Ungleichheiten in jener Figur unterscheidet sich auch dadurch von der (imaginirten) Unendlichkeit, die z. B. in der Zahlenreihe angenommen wird, daß in ihr das Maximum und Minimum ganz genau bestimmbar ist — der Punkt nämlich,

CXXXI. Das Wesen der Substanz ist allein, daß sie *seyn*, oder sie ist die absolute Bejahung ihrer Existenz. Alles Seyn aber ist an sich selbst unendlich (II.), alle Endlichkeit dagegen, soweit sie dieß ist, ist Verneinung von Seyn. Da nun aus dem Wesen der Substanz nur das *Seyn*, auf keine Weise aber das *Nichtseyn* folgen kann, so kann aus demselben auch nur unendliches und nicht endliches folgen.

CXXXII. Alles Seyn ist als Seyn nothwendig einfach; denn es ist absolute Position seiner selbst. Eben darum ist die Materie, soweit sie *Seyn* ist, d. h. an sich betrachtet, absolut einfach und auf keine Weise zusammengesetzt.

CXXXIII. Ebenso kann nie die Position oder Substanz, welche das Ding ist, sondern allein das Abstraktum derselben getheilt werden; alle Theilung ist darum eine lediglich imaginäre, die auf das Reale oder Positive keine Beziehung hat.

CXXXIV Die Substanz an und für sich ist nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, sondern nur ein und dasselbe Seyn. Alles aber, das *ist*, kann dem Seyn nach selbst nur in der Substanz und gleich der Substanz seyn. Darum ist in dem Seyn an sich selbst kein Außereinander, kein Abstand, keine Leere, sondern nur Ein untheilbares und durchaus einiges Wesen.

CXXXV. Durch das erste Band (CXII) ist das Ewige ganz Centrum in jedem Punkte des Umkreises (180), das untheilbare Wesen des Ganzen, die Position des Einzelnen als des Einzelnen.

CXXXVI. Durch das Band des Einen mit dem Vielen hat daher jedes Ding der Natur mittelbar sein Centrum oder Wesen in jedem andern Ding, so daß alle Dinge zwar, abstracte betrachtet, außereinander erscheinen, wahrhaft aber oder dem Positiven nach alle in dem Einen Centro der Substanz gegenwärtig und ineinander sind.

CXXXVII. Diese Einigung der Dinge beruht nicht auf ihrer

in welchem die Entfernung der beiden Kreise die größte, und der, in welchem sie die geringste ist. — Diese Unendlichkeit hat also, mit Einem Wort, nichts gemein mit dem, was die Imagination für unendlich hält, und dennoch ist sie eine unleugbare, sichtliche Unendlichkeit.

Einzelheit; denn vielmehr ist es das Allgemeine oder Wesen, das sie ist, in dem sie geeinigt sind; auch ist sie nicht eine innere oder ideale Verknüpfung der Dinge; denn sie beruht nicht auf der Einbildung der Dinge in die Einheit der Substanz (XVIII), sondern auf der Einheit der Substanz in ihnen.

CXXXVIII. Diese Einheit der Dinge ist das Geheimniß der Schwere in der Natur. Denn in derselben ist das Band des Ganzen auch die Position des Einzelnen, weßhalb sie im Raum das Aufhebende des Raumes ist. Auch ist sie nicht eine Folge von der Besonderheit der Dinge (181. 182), sondern der lautern Unendlichkeit oder (II) der Existenz rein als solcher.

CXXXIX. Willst du die Nichtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Wesen der Dinge kein Außereinander, sondern lauter Innigkeit und Gegenwärtigkeit ist, so setze dich an die Stelle der Substanz in der Schwere.

CXL. Die Substanz in der Schwere durchscheinet alle Dinge, und begreifet sie alle, ob sie gleich selbst nicht begriffen wird. Ihr ist nichts weder undurchdringlich, noch dunkel, noch theilbar, sondern alles als in absoluter Einigkeit.

CXLI. Die Materie in der Abstraktion von der Substanz, d. h. als bloßes Naturatum oder als Moles betrachtet, kann sich zu der Substanz in der Schwere allein als zu ihrem Grunde verhalten; denn da sie nicht in der Identität mit ihr betrachtet wird, vermöge der Abstraktion, und dennoch nicht zu seyn vermöchte ohne die Substanz, als das Eine in dem Vielen, so verhält sie sich zu diesem, d. h. zu der Substanz in der Schwere, nothwendig als zu ihrem Grunde.

CXLII. Der Gegensatz des Bejahten und Bejahenden ist auch gleich dem von Ruhe und Bewegung (LXXXII). Wie nun nicht das eine oder andere von den beiden, sondern ihre absolute Copula das wahre Wesen ist (LXXXVIII): so ist auch die Substanz in der Schwere nicht die Ruhe allein, sondern die ewige Bewegung in der ewigen Ruhe; womit also jene abstrakte Ruhe negirt ist, deren Bild der Raum ist (ebend.), in welchem alles bewegt wird, der aber selbst unbeweglich ist.

CXLIII. Die Bewegung in der Ruhe, welche der Ausdruck der Schwere ist an dem Ding, ist diesem nicht zufällig, sondern wesentlich, und nicht sowohl eine Bestimmung seines Seyns als das Seyn selbst und die objektive Wahrheit seiner Existenz.

CXLIV. Das Wesen oder Band in einem Ding wird nicht bestimmt durch das Wesen oder Band in einem andern, noch bestimmt es hinwiederum dieses; denn es ist in beiden nur ein und dasselbe Wesen.

CXLV. Eine Wirkung der Dinge aufeinander ist nur denkbar, indem sie aus dem absoluten Identitäts-Verhältniß in das der Differenz und Relation unter sich gesetzt werden, d. h. für die abstrakte Betrachtung. Wie nun die Dinge in dieser Abstraktion selbst nichtig sind, ebenso ist alle gegenseitige Wirkung der Dinge, als solche, eine nichtige.

CXLVI. Eben darum kann dem Wesen oder Realen nach kein Ding zu dem andern ein Verhältniß des Bewirkenden oder Bewirkten haben, sondern allein ein Verhältniß absoluter Identität.

CXLVII. Das Seyn in einem Ding scheint bestimmt durch das Seyn in einem andern lediglich darum und insofern, weil und inwiefern das Seyn in jenem und das Seyn in diesem nur ein und dasselbe Seyn ist.

CXLVIII. Jedes Wesen ist schon unmittelbar durch das Seyn selbst in der Einheit mit der Substanz und dadurch mit allen Dingen. Die Einheit aller Dinge oder die Einheit eines Dings mit allen andern in der Schwere ist daher nichts Bewirktes, sondern vielmehr das Ursprüngliche, das Seyn oder die Position selbst.

CXLIX. Die Dinge, in der Abstraktion betrachtet, sind sich nothwendig fremd und ohne Gemeinschaft, wie jeder Punkt des Raums dem andern fremd und uneinbar ist. Die Einigung der Dinge in der Schwere kann also ihren Grund nicht in den Dingen selbst, als solchen oder abstracte betrachtet, haben, sondern umgekehrt vielmehr die Dinge haben ihren Grund in der Einheit, die das Wesen der Schwere ist.

CL. Den Grund der Schwere in eine Kraft oder Eigenschaft des

Körpers und der Masse setzen[1], heißt den Gott leugnen, der in der Schwere ist, und die Natur vom ersten Grund aus entgöttern.

CLI. Das Wesen, welches alle Dinge ist, hat nothwendig selbst kein Verhältniß zu anderem und ist nur sich selber Mittelpunkt. Alles ist in ihm, aber es ist selbst in keinem anderen.

CLII. Das, was in jedem Ding das Schwere ist, und das, wogegen es schwer ist, ist ein und dasselbe: so also ist die an sich unendliche und unschwere Natur in dem höchsten Zwang der Dinge selbst frei; wie im Gegentheil die göttliche Freiheit der Natur selbst der höchste Zwang der Dinge ist.

CLIII. So wenig eine ewige Wahrheit oder eine Vernunftfolge, z. B. eine wesentliche Eigenschaft des Kreises, durch die Größe oder Art eines wirklichen Kreises mag modificirt werden, so wenig das ewige Gesetz und Gleichmaß der Schwere durch Größe oder Beschaffenheit der Dinge.

CLIV. Die Substanz ist in dem Größten nicht mehr denn in dem Kleinsten, in dem Verschiedenen und Ungleichen ebenso wie in dem Aehnlichen und Gleichen, dieselbe absolute Identität; und durch keinen Unterschied, den die abstrakte Beurtheilung festsetzt, je afficirt[2].

[1] Wie in der Newtonischen Ziehkraft, von der sogar die gemeine Rede, daß sie nur das Phänomen ausdrücke, unrichtig ist.

[2] Diese absolute und durchgängige Einheit der Schwere hat auch die Physik unter dem Namen der absoluten Schwere erkennen müssen. Dieß Eine jedoch hätte hingereicht, den Irrthum ihrer anderweitigen Vorstellungen vom Wesen der Schwere darzuthun. — Der Begriff der specifischen Schwere dagegen, wo diese nämlich im Produkt und nicht im Wesen betrachtet wird, bietet ein Beispiel dar von dem, was wir abstrakte Betrachtung nennen. — Daß übrigens die specifische Schwere mechanisch schlechthin nicht begreiflich sey, sondern durchaus nur dynamisch, wird hier nur vorläufig erinnert, und müßte schon aus dem bloßen Dualismus von Schwere und Licht erhellen. Wie diese beiden Attribute der Natur zwar im Ganzen stets das Gleichgewicht bewahren, aber mit stetem Wechsel im Einzelnen, so ist auch Zu- und Abnahme specifischer Schwere verflochten in den innern Lebenswechsel der ganzen Natur. — Wir wollen hier noch bemerken, daß wir die Schwere bis jetzt bloß als das Allgemeine oder die reine Position betrachten. Aber mit dem Allgemeinen zumal ist das Besondere; das Wesen in der Schwere ist die reine Copula selbst, die, als solche, keiner Qualität, Quantität u. s. w. fähig ist, aber mit dieser Copula zumal ist das, was

CLV. Da in der wahren Subſtanz kein Abſtand, keine Nähe noch Ferne iſt (LXXXIII), ſo iſt Wirkung in die Ferne ein Unding in der Natur.

CLVI. Alles, das durch die göttliche Einheit der Dinge vermittelt iſt, iſt der abſtrakten Betrachtungsart eine Wirkung in die Diſtanz.

CLVII. Die Schwere iſt die ſtille Feier der Natur, damit ſie die Einheit in der Unendlichkeit, d. h. ihre Vollendung, feiert.

CLVIII. Das Weſen in der Schwere iſt ſelbſt nicht dem Raum unterworfen, ſondern über allen Raum; und der göttliche Gegenſatz alles Raums.

CLIX. Das wahre Univerſum, das die Subſtanz ſelbſt iſt, kann daher dem Raum nach ſo wenig unendlich als endlich ſeyn; nicht unendlich, denn alles, was in dem Raum gedacht wird, iſt endlich; nicht endlich, denn dem All iſt es unmöglich endlich zu ſeyn. Wie es vielmehr Dinge gibt (CXXX), die durch ihre Natur alle Zahl übertreffen, ebenſo übertrifft das All durch ſeine Natur allen Raum.

CLX. Der Raum, der nichts anderes iſt denn die der Einheit beraubte Vielheit oder Unendlichkeit (CV), iſt das Gegentheil wahrer Totalität. Daher die Anwendung des Raums auf das All nichts als Widerſpruch erzeugen kann, da ſie ſelbſt ein Widerſpruch iſt.

CLXI. Die Imagination (145) will das Univerſum als Einheit; denn nur als ſolche iſt es Totalität; aber es kann nicht Eines ſeyn im Raum, wenn es nicht endlich iſt. Sie ſetzt es daher als endlich dem Raume nach; aber ſie will es zugleich als Allheit und muß es zu dem Ende dem Raume nach als unendlich vorſtellen: ſie denkt es daher als endlich oder unendlich, je nachdem ſie auf die Einheit oder auf die Allheit reflektirt.

derſelben fähig iſt, wie mit dem Band in dem Satz A = A auch A als Subjekt und A als Prädicat zumal ſind. Die Schwere iſt der lebendige Schlag oder die Poſition in ihrer Identität angeſehen; aber unmittelbar aus ihr bricht hervor — oder vielmehr mit ihr zumal iſt — Gegenſatz, Polarität, und das ganze Spiel des einzelnen Lebens, zu dem ſie, als der unſichtbare, erſt in der höheren Potenz ſelbſt wieder ganz objektiv werdende Grund und ewige Träger ſich verhält.

CLXII. Wie aber ein solches Schweben der Imagination zwischen Entgegengesetzten — die im Raum nicht vereinbar sind, weil der Raum eben auf ihrer Trennung beruht — ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst heißen könne, ist nicht einzusehen.

CLXIII. Die Vernunft, welche objektiv im Universum lebt, die Schwere, hebt jenen Widerstreit sichtbar auf, indem sie die Unendlichkeit der Natur ganz in die Gegenwart spielt, und in dem Punkte darstellt, was die Imagination in endloser Ferne sucht. Diese wahre Unendlichkeit, welche dieselbe ist im Kleinsten wie im Größten, ist über alles Maß und übertrifft alle Vergleichung.

CLXIV. Da sonach das All (das schaffende und zeugende) ohne alle Quantität ist, so ist es eben darum auch nicht Materie in der abstrakten Bedeutung, als theilbare Raumerfüllung, oder als leiblich, sondern allein in der substantiven Bedeutung.

CLXV. Auch kann es eben deßhalb keine Figur haben, noch ist es der verschiedenen Abmessungen empfänglich, nicht wie der Punkt aus Mangel der Objektivität, noch, wie es von dem absoluten Raum gesagt wird, weil er keine Grenze habe, sondern weil es über allen Raum ist.

CLXVI. Die Substanz in der Schwere ist das Princip der Endlichkeit der Dinge. Denn den unendlichen Begriff des Ganzen in das Einzelne (Bejahte) setzend, setzt sie dieses zugleich als nicht-für-sich-seyend, als von ihm bewältigt, als Masse, oder zeitlich (CXV).

CLXVII. Das Einzelne ist, inwiefern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm bejaht ist; aber es ist eben darum nicht als das Einzelne, sondern nur sofern es dem Ganzen dient (CVI). Sein Leben ist daher weder absolut ein Seyn, noch absolut ein Nichtseyn, sondern ein Schweben zwischen beiden.

CLXVIII. Der Unfähigkeit wegen, den unendlichen Begriff des Ganzen in sich zu enthalten, drückt sich die Unendlichkeit desselben im Bejahten als ein steter Wechsel und ein endliches Ueberschwellen des letztern aus: das Seyn desselben ist also ein beständiges Vergehen, und hinwiederum im Vergehen allein hat es ein Seyn.

CLXIX. Da aber gleichwohl das Band, wodurch der unendliche Begriff mit ihm, dem Einzelnen, verknüpft ist, in der schaffenden Natur ein ewiges ist, so leuchtet eben in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen die Ewigkeit dieses Bandes oder seiner Idea (XXXIII) durch. Das Seyn des Ewigen ist in dem Einzelnen als Wechsel, und hinwiederum der Wechsel ist in Ansehung des Ewigen als das Seyn.

CLXX. Die Vergänglichkeit der Dinge muß in dem Maß offenbarer seyn, als das eigne Leben in ihnen entwickelt ist; dagegen je mehr in ihnen nur der unendliche Begriff lebt und das eigne Leben zurückgedrängt ist, in dem Verhältniß müssen sie als weniger vergänglich erscheinen.

CLXXI. Die Schwere (CXXXVIII f.) ist nur das Eine Band der Dinge (CXII); oder, richtiger zu reden, sie ist das Band nur von der Einen Seite betrachtet, nämlich insofern es die Verknüpfung des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen ist; nicht aber, insofern es hinwiederum das Einzelne in den unendlichen Begriff aufgenommen und als selbst ewig setzt (CX. CXII).

CLXXII. Die schaffende Substanz oder Natura naturans in jedem Ding ist das Eine Band unmittelbar und nothwendig auf die doppelte Weise, nämlich als Einheit des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen und als Einheit des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff; denn sie selbst (XXV) ist die lebendige Einheit dieses doppelten Bandes.

CLXXIII. Das Band als Schwere ist das Wesen oder Position des Leibes; dasselbe also von seiner andern Seite betrachtet (CLXXI), oder als Band des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff, ist das Wesen der Seele, oder die Seele selbst, dem Positiven nach betrachtet.

CLXXIV. Das Band von dieser Seite angesehen, oder als Wesen der Seele, ist in der Natur ebenso real und wirklich, als das Band von der ersten Seite betrachtet in der Schwere real und wirklich ist.

CLXXV. Da Seele und Leib sich als Ideales und Reales verhalten, so muß der Einigkeit des Bandes wegen (CLXXI) in dem

Wesen der Seele dasselbe, nur auf ideale Weise, enthalten seyn, was im Wesen des Leibes auf reale Weise enthalten ist.

CLXXVI. Wie sich zu dem Band von der realen Seite betrachtet, oder zu dem Wesen in der Schwere die Schwere selbst verhält: so verhält sich zu demselben von der idealen Seite betrachtet das Licht; denn im Licht ist dasselbe auf ideale Weise enthalten, was in der Schwere auf reale.

CLXXVII. Alles, das ist, ist auf untheilbare Weise, Seele und Leib; denn (CLXXII) in allem, das ist, ist das Band nothwendig und gleich ewig auf die doppelte Weise gegenwärtig.

CLXXVIII. Das Wesen der Seele und das Wesen des Leibes ist nothwendig nur ein und dasselbe Wesen. Denn es ist (CLXXIII) ein und dasselbe Band eines und desselben Daseyns, nur von verschiedenen Seiten betrachtet.

CLXXIX. Das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen ist in Ansehung jedes Einzelnen ein durchaus einziges Band. Denn das Ewige schafft oder bejaht nicht nach allgemeinen Begriffen (88), sondern jedes als eine eigne Welt, und als ob nichts außer ihm wäre.

CLXXX. Dieses durchaus einzige Band ist zugleich ein schlechthin untheilbares; denn es ist als Wesen des Leibes und der Seele nur ein und dasselbe Band.

CLXXXI. Das Band jedes Dings in seiner absoluten Einzigkeit und Untheilbarkeit ist die Idea, welche eben darum weder ein Allgemeinbegriff seyn kann, noch auch Seele oder Leib insbesondre, sondern das absolut-Identische beider.

CLXXXII. Die Substanz in der Schwere bejaht sich selbst als die Einheit in der Allheit der Dinge; aber ebenso ewig bejaht sie auch dieses ihr Bejahen wieder, indem sie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Wesens aufnimmt.

CLXXXIII. Die Schwere kann daher relativ auf das Licht (CLXXVI) als die andere Seite des Bandes, als Affirmation der ersten Potenz = A^1, das Licht als Bejahung in der zweiten Potenz = A^2 (191) betrachtet werden.

CLXXXIV. Der Ausdruck der A' ist Seyn; der Ausdruck der A^2 Bejahung dieses Seyns (ebend.); aber beide sind eins und dasselbe; denn das Seyn kann nichts von seiner Position Verschiedenes seyn, und hinwiederum die Position des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn selbst. Beide sind nicht wesentlich, sondern bloß relativ verschieden.

CLXXXV. Da das Wesen in der Schwere alles real erfüllt, so muß das Wesen in dem Licht, als das allgegenwärtige und unendliche Denken, alles auf ideale Weise erfüllen.

CLXXXVI. In der Schwere für sich verhält sich das Band oder Ewige lediglich als das Bejahende oder Subjektive; indeß das Bejahte oder Objektive als ein Zeitliches oder Vorübergehendes erscheint (CLXVIII).

CLXXXVII. Nur in der Einheit mit dem Lichtwesen, der andern Seite des Bandes (CLXXVI), erscheint auch das Band in der Schwere selbst als bejaht. Denn das Wesen im Licht verhält sich zum Wesen in der Schwere als dessen Begriff oder Bejahung (CLXXXIII).

CLXXXVIII. Der Ewigkeit kann das Einzelne lediglich durch das Band des unendlichen Begriffs mit ihm selbst angehören (CLIX), und es kann als ein selbst Ewiges und zum Ewigen Gehöriges existiren, nur soweit der unendliche Begriff und also auch das Band dieses Begriffs mit ihm selber als existirend gesetzt oder selber wieder bejaht ist.

CLXXXIX. Wenn das Wesen in der Schwere das Setzende der Zeit in dem Ding ist, so das Wesen im Licht das Negirende der Zeit und das Setzende der Ewigkeit in demselben.

CXC. Das Wesen, das in der Schwere ein Band des einzelnen Dings mit allen andern Dingen ist (CXXVI) und sein für-sich-Bestehen aufhebt, negirt eben damit auch die Einzigkeit dieses Dings. Das Lichtwesen, das Band selbst bejahend und objektiv setzend, macht dessen Einzigkeit und damit auch die des Dings selbst offenbar.

CXCI. Das Lichtwesen offenbart dasjenige an dem Ding, wodurch es eine ewige Wahrheit hat (99), nämlich das Band als ein ewiges und durchaus einziges (CLXXXIX. CXC), es selbst (das

Ding) also als eine zugleich ewige und durchaus einzige Conception der unendlichen Lust der Bejahung (XXXII).

CXCII. Bewegung ist Ausdruck des Bandes, wodurch ein einzelnes Ding andern Dingen verknüpft wird, die zwar in seiner Position, aber nicht in ihm selbst (als bejahtem) enthalten sind. In der Schwere wird darum (CXLII) Bewegung in die Ruhe (des Einzelnen) gesetzt.

CXCIII. Ruhe in der Bewegung wäre, wenn die Dinge, deren Begriff in der Position eines Dings enthalten ist, zugleich in ihm selbst als Bejahtem gegenwärtig wären, d. h. wenn jene Position, die zugleich der Begriff anderer Dinge ist, in ihm selbst objektiv gesetzt wäre.

CXCIV. Dieses geschiehet in der Seele; denn die Seele ist der Begriff oder die Bejahung des Bandes, das als Wesen des Einzelnen zumal das Wesen aller Dinge (CVI), aber in der Schwere nur das Bejahende ist.

CXCV. Wie das Ewige, als Einheit in der Allheit, in jedem Besondern ein durchaus einziges Band, d. h. durchaus einziger oder individueller Leib ist[1]: so ist dasselbe Ewige als Allheit in der Einheit in jedem Besondern ebenfalls ein schlechthin einziges Band, d. h. durchaus einzige oder individuelle Seele.

CXCVI. Jede Seele ist relativ vollkommener, oder (was dasselbe ist) sie enthält einen höhern Grad von Realität in dem Maß, in welchem die Bejahung oder Position, die sie ist (CXCIV), die Bejahung anderer Dinge enthält, oder je vollkommener sie die Allheit in der Einheit (CXCV), die ewige Ruhe als unendliche Bewegung (CXCIII) enthält.

CXCVII. In dem Maß, als in der Position, die die Seele ist, die Position anderer Dinge enthalten ist, in dem Maß ist auch objektiv im Wesen oder Band des Leibes das Wesen anderer Dinge entfaltet;

[1] Ich verweise auf CIII und die Anmerkung zu jenem Satz. — Ich sage: das Ewige als ein durchaus einziges Band des Einen mit dem Vielen in jedem Besonderen sey individueller Leib; aber nicht sage ich, daß es leiblich sey. In demselben Sinn sage ich: als das andere Band sey es Seele, und da es in jedem Einzelnen ein durchaus einziges Band ist, sey es individuelle Seele.

denn die Seele ist der Begriff der Position, die das Wesen des Leibes ist (CLXXXIV).

CXCVIII. In gleichem Verhältniß, als die Substanz oder Copula des Leibes als Wesen oder Einheit anderer Dinge entfaltet ist, erscheint der Leib als beseelt.

CXCIX. Seele und Leib sind daher nicht allein in ihrem An-sich, sondern auch dem Grade ihrer Vollkommenheit nach eins; und da im Universum alle möglichen Grade von Realität enthalten sind (VII), so sind in ihm auch alle Grade von Vollkommenheit des Leibes und der Seele enthalten.

CC. Der höchste Grad von Beseelung, die vollkommenste Seele mit dem vollkommensten Leibe ist da gesetzt, wo die Seele *sich als* unendlichen Begriff aller Dinge im Leibe wirklich erkennt; wo der Leib die vollkommen entfaltete Einheit in der Allheit, die Seele die vollkommen in die Einheit aufgelöste Allheit, die Peripherie also schlechthin gleich dem Centro ist.

CCI. Die Stufenfolge der Dinge ist eine Stufenfolge der Centrirung, so daß in Einem Ding und in dessen Begriff, seiner Seele, immer mehrere Dinge und zuletzt alle enthalten sind.

CCII. In dem Verhältniß, als der Leib beseelter ist, erscheint das Bejahte an ihm größerem Wechsel unterworfen. Denn im Verhältniß der Beseelung ist das Wesen des Leibes zumal als Wesen aller Dinge entfaltet (CXCVIII); desto wichtiger erscheint also das Bejahte oder Verbundene gegen die Position oder das Band.

CCIII. Die Wurzel alles einzelnen Daseyns ist das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen. Die Schwere reducirt beständig alle Dinge auf diese Wurzel des Daseyns; das Lichtwesen dagegen ist das Exponentiirende dieser Wurzel.

CCIV. Das Wesen in der Schwere ist das Princip des nicht-für-sich-Seyns der Dinge; der unterirdische Gott, der stygische Jupiter. Das Lichtwesen dagegen ist das Princip des eignen Lebens der Dinge; denn indem sie außer dem Seyn auch noch die Bejahung ihres Seyns in sich selbst haben (CLXXXIV, vergl. mit 195), oder indem die

Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs oder der Seele der Dinge gesetzt ist, werden sie selbst Universa für sich und der Substanz gleich.

CCV. Da die Bewegung in der Schwere ein Zeichen der Unselbständigkeit des Einzelnen, oder davon ist, daß es sein Centrum nicht objektiv in sich selbst begreift, sondern außer sich in andern Dingen hat (CXCIV), so ist die Schwere in Ansehung der Dinge ihre ewige Centripetenz; das Lichtwesen dagegen ihre Centrifugenz; denn vermöge desselben ist der unendliche Begriff aller Dinge in ihnen selbst objektiv als Centrum gesetzt (CXCIV).

CCVI. Wie das Wesen in der Schwere selbst nicht im Raum ist, sondern über allen Raum: so das Wesen des Lichts nicht in der Zeit, sondern über alle Zeit.

CCVII. Das Wesen des Lichts setzt alles Zeitliche als Ewigkeit, wie das Wesen in der Schwere alles Räumliche als Einheit setzt.

CCVIII. Die Schwere ist nur darum das Negirende alles Raumes, weil ihr Wesen das An-sich oder Positive alles Raumes; das Lichtwesen nur darum das Negirende aller Zeit, weil es das An-sich oder Positive aller Zeit ist.

CCIX. Die Schwere ist nur darum das Setzende der Zeit, weil sie (CVI) das Positive aller Zeit in das Einzelne setzt. So muß im Gegentheil das Lichtwesen in den Dingen den Raum setzen, aber nicht als den Raum, sondern das Positive alles Raums (CCV), das über allen Raum ist, und ihn in sich selbst enthält wie das Universum, ohne in ihm zu seyn.

CCX. Die Natur ist ein stufenweises (CCI) Setzen des Positiven der Zeit in das Einzelne; eben darum erscheint sie selbst im Ganzen mehr unter der Form des Raumes beschlossen. Mit der vollendeten Einbildung des An-sich der Zeit in das Einzelne beginnt erst die Herrschaft der Zeit (in der Geschichte).

CCXI. Die Seele (CXCV) ist in dem Einzelnen das Positive der Zeit ebenso, wie das unendliche und allgegenwärtige Denken es im Ganzen ist (CCVIII). Darum ist in der Seele die Zeit-durchdringende Kraft, Ahndung des Künftigen auch in den Thieren; das stete Wiederaufleben

ihrer Einheit aus der Zeit und das alles in ihr selbst wieder als Ewigkeit setzende Bewußtseyn.

CCXII. Der Zeit oder vielmehr der Bemerkung der Zeit liegt nur der umgekehrte Gegensatz von demjenigen zum Grunde, welcher dem Raum zu Grunde liegt (CII vergl. mit CVIII). Beide müssen darum die nämlichen Elemente in sich enthalten.

CCXIII. Die Zeit, in völligem Gegensatz mit dem Raum, wäre das Bejahende in der völligen Getrenntheit von dem Bejahten; da aber diese undenkbar ist, so ist auch in der Zeit selbst der völlige Gegensatz mit dem Raum unmöglich, und sie selbst muß den Raum begreifen, wie dieser (CXIV) die Zeit begreift.

CCXIV. Das in der Zeit eigentlich Zeitliche ist die Zukunft. Denn die Zukunft ist das, wodurch das Bejahende mit seinem Bejahten, die Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit verbunden wird; der Begriff derselben beruht also am meisten auf dem Gegensatz dieser beiden.

CCXV. Da aber die Zukunft als Zukunft lediglich denkbar und offenbares Produkt bloßer Imagination ist, so ist das in dem Zeitlichen der Zeit (CCXIV) einzig Reelle eben nur das Band des Bejahenden mit dem Bejahten, d. h. das nicht-Zeitliche [1].

CCXVI. Wie die innere Einheit der Dinge sich in dem Raum nur als Negation desselben und damit alles Seyns und Bestehens, als stetes Vergehen der Dinge — reflektiren kann (CLXVII): so die Ewigkeit der Dinge in der Zeit nur als Negation der Zeit und damit alles Werdens — als Vergangenheit, in der alle Zeit erloschen ist.

CCXVII. Die Vergangenheit ist die als Raum gesetzte Zeit oder das Räumliche in der Zeit, und wie Zukunft nur die (einseitige) Synthese des Bejahenden mit dem Bejahten: so die Vergangenheit nur die (einseitige) Synthese des Bejahten mit seinem Bejahenden — die abstrakte oder unlebendige Ewigkeit.

CCXVIII. Die wahre Ewigkeit ist aber nicht die Ewigkeit im

[1] Ebenso wie das Reelle in der ersten Dimension des Raums nicht das Räumliche selbst ist, sondern das, in dem der Raum negirt ist, und soweit er in ihm negirt ist — die Masse (CXVII).

Gegensatz der Zeit, sondern die die Zeit selbst begreifende und in sich als Ewigkeit setzende Ewigkeit (CLXIX) — nicht das Seyn im Gegensatz des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden.

CCXIX. Das wahrhafte Lebendige in der Zeit kann eben darum nur in der Gegenwart, als der Einheit von Vergangenheit und Zukunft, Seyn und Werden, hervortreten, wie das eigentlich Reale im Raume nur die dritte Dimension als die Synthese der beiden ersten ist (CXVII).

CCXX. Nicht anders denn die Zukunft ist auch die Vergangenheit als die Vergangenheit bloß denkbar und lediglich Produkt der Imagination. In dem Realen, als solchen, ist so wenig Vergangenheit als Zukunft; aber auch in der Gegenwart ist nicht das Zeitliche, sondern das lebendige Band des Seyns und des Werdens, d. h. das nicht-Zeitliche (CCXVIII), das einzig Reelle.

CCXXI. Die Zeit überhaupt daher hat, als Zeit, nur Realität im abstrahirenden, d. h. vom Realen absehenden Denken.

CCXXII. Jedes Ding ist im Gegensatz der Zeit actu ewig, wie es im Gegensatz des Raums actu unendlich ist (CXXVII).

CCXXIII. Das Zeitliche verhält sich zu dem Ewigen nicht anders, denn wie sich das Bejahte zur Bejahung[1] verhält. Wie nun

[1] Um einer möglichen Verwirrung vorzubeugen, stehe hier folgende Erinnerung. — Das schlechthin und in jeder Beziehung Absolute, behaupten wir, sey die ewige Einheit des Prädicirenden und Prädicirten als Einheit aufgefaßt. Wir können nicht fragen: wie entsteht das Bejahte? oder: woher kommt es? denn es ist gleich ewig mit dem Bejahenden, so wie im Gegentheil dieses nicht, als solches, seyn könnte ohne das Bejahte. Das Seyn selbst oder das eigentliche Ewige ist daher nur die absolute Nothwendigkeit, daß das Bejahende mit einem Bejahten, das Unendliche mit einem Endlichen als Vorbild mit dem Gegenbild zumal da und untrennbar verknüpft sey. Durch diese Nothwendigkeit und in und mit ihr sind erst beide; sie selbst aber ist über beide gleicherweise erhaben, als ihr Band oder Wesen. — Wir können nun aber (und dieß ist der Punkt, auf den es hier ankommt) jene Einheit des Bejahenden und Bejahten entweder formell oder reell betrachten. Formell: indem das Bejahende = A mit dem Bejahten = B als eins gesetzt wird; wobei aber von selbst

die Bejahung ohne das Bejahte nicht seyn kann, und beide nicht auf eine vorübergehende oder zufällige, sondern auf eine ewige und nothwendige Weise zumal sind: so ist das Zeitliche mit dem Ewigen auf eine ewige Weise zumal, und dennoch selbst ewig.

CCXXIV. Wie ferner das Reale in dem Bejahten selbst nur das Bejahende ist: so das Positive im Zeitlichen selbst nur das nicht-Zeitliche, nämlich das Ewige.

CCXXV. Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings ist nur ein und dasselbe Leben; und es gibt kein, numerisch, anderes Leben außer dem zeitlichen. Sondern dasselbe, das der Position nach das ewige ist, ist im Bejahten das zeitliche, und umgekehrt.

CCXXVI. Nur dem All ist es wesentlich zu seyn, und nur durch das All den Dingen (159). Die Dinge sind also nur in der Allheit; und diese ist das Naturâ prius derselben; oder: die Allheit muß immer schon ganz und vollendet daseyn, damit das Einzelne möglich und wirklich sey.

CCXXVII. Wird aber das Einzelne abstrahirt von dieser Allheit gesetzt, so entsteht ein nothwendiger Widerspruch. Denn da sie ihm

einleuchtet, daß weder das A als A, noch das B als B je für sich hervortreten könne, da ja eben nur die Einheit beider das Reelle ist. Mit andern Worten: A als A und B als B sind selbst nur formelle oder ideelle Faktoren. — Das reelle B ist selbst A in B gesetzt; das reelle A selbst B in A gesetzt. — A ist in B gesetzt, heißt: die Einheit von A und B ist selbst als bejaht gesetzt. B ist in A, heißt: die Einheit beider ist selbst als bejahend gesetzt. So ewig das lebendige Band von A und B, ebenso ewig und mit ihm zumal ist auch das aus A und B Verbundene. Das reelle Bejahte ist also das Verbundene von A und B; das reelle Bejahende das Band beider oder die Bejahung selbst; und dieß ist der Sinn dieser Worte in dem obigen Satz. — Alles, was von dem Verhältniß des Bejahenden und Bejahten in der formellen Bedeutung gilt, gilt auch von dem Verhältniß beider in der reellen Bedeutung; eins kann unmittelbar für das andere substituirt werden, wie sich eins unmittelbar in das andere auflöst. — Wer mit den obigen Sätzen die Erläuterungen verbinden will, die in der Darlegung des wahren Verhältnisses zwischen der Naturphilosophie und der Fichteschen Lehre, ferner in der der neuen Ausgabe der Schrift von der Weltseele zugegebenen Abhandlung enthalten sind, dem kann wohl hier nichts Dunkles zurückbleiben.

nicht, der Idee nach, vorangehen soll, kraft der Abstraktion, und das Einzelne doch nur in ihr seyn kann, so muß dieses in die Allheit zugleich aufgenommen und auch nicht aufgenommen werden. Diesen Widerspruch kann die Imagination nur durch die Vermittlung einer unendlichen Reihe, d. h. überhaupt nicht auflösen. Das Abstrahirte wird mit einem andern Abstrahirten syntheſirt, dieses wieder mit einem andern, welches der gleichen Verknüpfung bedarf u. s. f. (nachdem die untheilbare Einheit der Position einmal aufgehoben ist) ins Unendliche.

CCXXVIII. Die Vernunft aber setzt die unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage, und nur *nach* ihr und *in* ihr die einzelnen Dinge.

CCXXIX. In dieser Allheit ist auch die Existenz jedes Dings eine schlechthin unbedingte und durchaus untheilbare Existenz (Position); ewig, unangesehen aller Zeit.

CCXXX. In der Abstraktion von der Allheit aber schließt das *Wesen* nicht unmittelbar auch das *Seyn* in sich (CCXXVI); das Ding (da es nun in der Allheit nothwendig ist) erscheint als ein solches, das seyn und auch nicht seyn könnte, d. h. als ein zufälliges; ferner als ein solches, dessen Existenz als größer oder als kleiner bestimmt werden kann.

CCXXXI. Diese abstrakte Existenz, die unbeschadet des Begriffs als größer oder kleiner bestimmt werden kann, heißt *Dauer*.

CCXXXII. Wäre aber das Positive der Dauer nicht selbst Ewigkeit, d. h. untheilbare Position von Unendlichkeit, so könnte nicht einmal eine Zeit verfließen[1]; wie jene lose Zeitverknüpfung der Dinge, welche die Abstraktion allein sieht, selbst unmöglich wäre ohne die stete wirkliche Gegenwart des Ganzen.

[1] Ubi quis durationem abstracte conceperit, nunquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut horat transeat, necesse erit, ejus dimidium prius transire et postea dimidium reliqui et deinde dimidium, quod hujus reliqui superest, et, si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris. Spinoza in Opp. posth. p. 468.

CCXXXIII. Der Begriff der Dauer ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden, und die Dinge sind ewig unangesehen der Dauer. Ihr Leben ist kurz, aber die Ewigkeit ist noch viel kürzer; denn sie ist im Augenblick die ganze (LXXXIII); wie die Substanz auch im Punkte die ganze und unendlich ist (CLIV).

CCXXXIV. Auch unendliche Dauer, wäre sie denkbar, könnte die Ewigkeit nicht schaffen; eben darum kann auch die kleinste Dauer die Ewigkeit nicht vernichten.

CCXXXV. Durch die Anwendung der Zeit auf das Universum entsteht ein unauflöslicher Widerstreit. Denn die Zeit beruht auf dem Gegensatz des Bejahenden mit dem Bejahten (CVIII); im Universum aber ist das Bejahte schlechthin gleich und angemessen dem Bejahenden; es wird von diesem nicht übertroffen noch überschwellt; dasselbe, das als Identität ist, ist auch als Totalität.

CCXXXVI. Du willst das Universum als Allheit; aber diese ist in der Zeit nur möglich, wenn das Universum der Zeit nach unendlich ist; aber nun ist die Einheit verloren. Du willst es als Einheit; aber diese ist in der Zeit nur möglich, indem es der Zeit nach endlich ist. Du hast nun die Einheit, aber die Allheit ist verloren [1].

CCXXXVII. Hätte die Welt je angefangen zu seyn, d. h. ließe sich ihr Seyn auf eine bestimmte Zeit, und die Verwandlungen und Bewegungen in ihr auf eine bestimmte Zahl zurückführen, so müßte behauptet werden, daß das Seyn nicht aus dem Wesen Gottes folge, d. h. die Idee Gottes selbst müßte aufgehoben werden. Denn das Seyn, d. h. eben das All, folgt ebenso wesentlich aus der Idee Gottes, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen.

[1] Bemerkenswerth ist, daß der gemeine Verstand sich in diesem Widerstreit in Ansehung des Raums jederzeit mehr für die Unendlichkeit (die Grenzenlosigkeit der Welt), in Ansehung der Zeit mehr für die Endlichkeit (einen Anfang der Welt) entschieden hat. Ebenso die öffentliche Religion. Auch dieser Entscheidung liegt der ursprüngliche Gegensatz von Raum und Zeit zum Grunde: daß in dieser nämlich die Einheit, in jenem die Unendlichkeit vorherrschend ist.

CCXXXVIII. Hinwiederum aber, daß die Welt nicht angefangen habe und von einer endlosen Zeit her dauern müsse, könnte nur behauptet werden, indem nicht das Ganze als vorangehend den Theilen, sondern umgekehrt die Theile als vorangehend dem Ganzen gedacht würden; wie auch die Erzeugung einer Linie endlose Zeit erforderte, nachdem man sie erst aus unendlich vielen Punkten zusammengesetzt gedacht hätte; welches alles die äußerste Ungereimtheit ist.

CCXXXIX. Nur das Ganze als das Ganze ist, und mit ihm die Theile; dieses aber hat ebensowenig angefangen als nicht angefangen; denn es übertrifft alle Zeit; es ist nicht von Ewigkeit her, sondern auf ewige Weise, wie die Wahrheit in dem Gesetz der Identität nicht von unendlicher Zeit her, sondern der Natur nach ewig ist.

CCXL. Das Universum ist nicht erzeugt, denn alles Daseyn ist nur sein Daseyn; ebensowenig kann es untergehen, denn es ist nichts, in das es übergehen könnte, weil es selbst alles Seyn ist. Es kann nicht wachsen, noch abnehmen, denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechsel, weder einen, der von außen bewirkt würde, denn es ist nichts außer ihm, noch der aus ihm selbst entspränge, denn es ist alles, das es seyn kann, in der That und ohne Zeit zumal. Da also die Möglichkeit in ihm stets durch die Wirklichkeit erfüllt ist, so ist es in einer unsterblichen Ruhe, die aber nur die vollendete Fülle und unendliche Kraft seiner Selbstbejahung ist.

CCXLI. Das Wesen in der Schwere und das Wesen im Licht sind, in ihrer Trennung voneinander, immer noch bloß ideale Faktoren der Natur; denn die schaffende Natur eint auch sie selbst wieder (CLXXII), und nichts Reales ist in der Natur, das bloß dem einen oder andern von beiden angehörte (ebend.)

CCXLII. Die wirklichen Potenzen in der Natur können sich eben darum auch nicht bloß wie Schwere, Licht und die Identität derselben verhalten; denn in allem Wirklichen ist das dreifache Band beider ausgedrückt.

CCXLIII. Die schaffende Natur als die lebendige Einheit von Licht und Schwere bejaht zuvörderst sich selbst schlechthin im Einzelnen,

und dieſes iſt die erſte Potenz ihrer Bejahung = A^1, in welcher Schwere, Licht und die Einheit beider gemeinſchaftlich der Schwere untergeordnet ſind. Sie bejaht auch dieſes ihr Bejahen wieder = A^2, ſo daß Schwere, Licht und Identität beider unter dem gemeinſchaftlichen Exponenten des Lichts erſcheinen. Beides, das Seyn = A^1 und die Poſition dieſes Seyns = A^2, wieder einigend = A^3, offenbart ſie ſich ſelbſt erſt als die wahrhaft abſolute Copula; und das Licht mit der Schwere erſcheint untergeordnet dem gemeinſamen Band, in dem beide urſprünglich eingeſchloſſen ſind.

CCXLIV. Dieſe Folge der realen Potenzen ſtellt ſich der Betrachtung dar — die erſte als die allgemeine Metamorphoſe der Natur, oder als das erſte Aufblühen der Dinge aus der Schwere; die andere als dynamiſches Leben, als erſte innere Verknüpfung der Dinge; die dritte als organiſches Leben, als gleich vollkommene Entfaltung des innern und äußern Lebens.

CCXLV. Die Betrachtung dieſer realen Potenzen der Natur iſt Gegenſtand der ſpeciellen Naturphiloſophie.

Kritische Fragmente.

Jemand, der die Theorien und Gemeinbegriffe rein aus sich getilgt, und den geraden, frischen Verstand wieder von vorn auf das Besondere angewendet, ist bis jetzt nicht erfunden worden, sagt Baco.

Aber unwillkürlich wird, früher oder später, diese Operation vorgenommen werden, und die Uebersättigung durch Abstraktionen und leere Begriffe selbst die Durchdringung mit dem Besondern als das einzige Heilmittel der Seele anzeigen.

Der Mensch, welchen zu dieser Zeit die Anschauung des Concreten leer ließe und nicht erfüllte mit den Ideen des Göttlichen, Ewigen und Alleinlebendigen, müßte als verloren geachtet werden für Wissenschaft wie für Religion.

Die Bildung jedes Steins (z. B. der Durchgang der Blätter) bietet Probleme dar, die nicht aufzulösen sind ohne die erhabensten Ideen.[1]

Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung ist, sagt Kant. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seyende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott.

Gottes Daseyn ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung.

Wer dieß gefaßt hat und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie.

[1] Vgl. Darstellung der rein rationalen Philosophie II, 1, S. 360. D. H.

Sie ist keine Theorie, sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf ebenso unendliche Weise äußern und darstellen kann als die Natur selbst. Darum so jemand zu dir sagen wird: hier ist sie oder da, so glaube es ihm nicht; wenn sie zu dir sagen: siehe, sie ist in der Wüste, so gehe nicht hinaus; siehe, sie ist im Buchstaben oder Wort, so glaube es ihm nicht.

Ist denn die Poesie irgendwo vorhanden und vorräthig, daß du sie aufnehmen und mit dir tragen könntest? Aber in jeder wahren Erscheinung erkennst du sie ganz, obgleich nie vollendet in ihren Erscheinungen selbst.

Einen beklag' ich, daß ihm so groß Unrecht geschieht. Mystiker schilt ihn das Volk, und er ist, leider, nur mystificirt.

Einen schätze ich und nenne ihn den Ossian der Naturphilosophie. — Ein anderer hat in der Philosophie die erste Idylle gedichtet in Geßnerscher Weise. Eine Theokritische dichte uns nun ein Naturphilosoph.

* * *

Die Natur weiß nicht durch Wissenschaft, sondern durch ihr Wesen, oder auf magische Weise.

Die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wissenschaften, als solche, sind nur erfunden aus Mangel der letzteren; z. B. das ganze Gebäude astronomischer Berechnungen, weil es dem Menschen nicht gegeben war, das Nothwendige in den himmlischen Bewegungen unmittelbar als solches zu sehen, oder das reale Leben des All geistig mitzuleben.

Einzelne waren und werden seyn, die der Wissenschaft nicht bedürfen, in denen die Natur sieht, und die selber in ihrem Sehen Natur geworden sind. Diese sind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt also sich nennenden sich verhalten, wie zu gottgesandten Propheten politische Kannengießer sich verhalten.

Was durch einen solchen Seher verrichtet wird in Arzneikunst oder

irgend einem andern Werk, das ist Wunder, denn es wird ohne Vermittlung erkannt und gethan.

Wunder der Geschichte, Räthsel des Alterthums, die Unwissenheit verwarf, wird die Natur uns aufschließen.

Einen kenne ich; der ist von Natur ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Seyn geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse. Dieser erkennt nicht, sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens.

Redet, ums Himmels willen, nicht von Wissenschaft, da ihr noch kaum die Oberfläche geritzt habt. Die Wahrheit, ganz wie sie ist, anzuschauen, hat noch keiner das Herz gehabt.

Ihr klagt über ihren zu sinnlichen Ausdruck. Ich sage euch, er ist noch lange nicht sinnlich genug. Noch konntet ihr Worte ohne Anschauung nachreden. Ginge euch heute ihr Sinn auf, ihr würdet erschrecken, und die Hälfte wenigstens fliehen von der heiligen Stätte.

* * *

Einer steht allein, auf dem Berge, wie er sagt, von wo er nur fern hinblickt ins gelobte Land, und wo er sich begraben lassen will von Gott dem Herrn.

Wär' es auch, daß man das Ewige von dort nur im Nebel der Ahndung erblickte, so müßte man, um es zu wissen, doch auf dem Gipfel stehen.

Wo das Geschöpf sich selbst verschwindet und durchsichtig wird dem Schöpfer, da ist Vernunft.

Wem Vernunft das Urbild, das Absolute Nachbild dieses Urbildes, Philosophie die Kopie dieses Nachbildes, und also wiederum ein anderes ist als Vernunft, der steigt herab, anstatt hinauf zu steigen, und steht zuletzt mitten in der Wüste.

Das Erkennende und das Erkannte ist dasselbe in der Vernunft, und das, was diese Einheit erkennt, ist wiederum nur dasselbe. Diese

Dreieinigkeit des Erkennens vermag keine Abstraktion aufzulösen. Wer sie nicht begreift, hat noch nichts auf ewige Weise erkannt.

Nicht ein Objektiviren *ihrer selbst* ist die Vernunft, denn sie ist nichts für sich, daß sie sich objektiviren könnte. Sondern das Ewige ist *wesentlich* das Erkennen seiner selbst, und diese Selberbekräftigung des Absoluten, die sein Seyn ist, ist der ganze und einzige Inhalt der Vernunft.

Ins Transscendente strebt, wer selbst noch in einem andern als diesem wurzelt, dem es nicht das Eins und Alles, das allein-Wirkliche geworden ist.

Im stillsten Daseyn und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am besten, schweigend und gleichsam nicht wissend Gott zu wissen.

Dieses nichtwissende Wissen erkennet, bevor ihr für das Höchste ausgebt das Ahnden und den Glauben!

Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist.

Der alte Seher hatte Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt, bevor er begraben wurde, an der Stätte, die nur Gott wußte.

* * *

Schon gibt es mehr Theorien der Sinne als Sinne. Die, in welchen Sinn ist, müssen alle sich auflösen und wiederfinden in einem umfassenden.

Es gibt eine objektive Ordnung der Sinne dem Typus gemäß, der in den Formen der allgemeinen Naturthätigkeit ausgedrückt ist.

Der Thätigkeit, welche im Produkt Magnetismus, im An-sich oder Wesen Klang ist, entspricht unter den Sinnen Gefühls- und Gehörsinn.

Elektricität, Licht (das An-sich aller Elektricität), ihnen entspricht Geruchs- und Gesichtssinn.

Chemismus, Wärme (das An-sich alles Chemismus), ihnen parallel ist der Geschmacks- und der Wärmesinn.

In der allgemeinen Conformation des Thierreiches ist die Vereinigung des Weichen und Starren das höchste Problem der Natur.

Die allmähliche Zurückdrängung des Knochensystems nach innen ist eine allmähliche Vereinigung des Gehör- und des Gefühlthiers.

Das Organ des Gefühls sind die sämmtlichen weichen, des Gehörs die gesammten harten Theile des Leibes.

Auf der tiefsten Stufe wird der Natur ein bloßes Fühlthier; das Hörthier fällt in den Korall, außer dem Fühlthier. Die Schale der Mollusken bildet die schneckenförmigen Windungen des künftigen Gehörorgans vor; aber noch ist es außer dem Fühlthier, als ein anderes, wenn schon in näherer Verbindung mit ihm als im Polypen.

Im vollkommensten Hörthier geht der Natur dagegen das Fühlthier fast verloren; der Vogel hat verhältnißmäßig das wenigste Fleisch, und auch dieses geht in die Vegetation einer äußern Bedeckung über.

Die Vereinigung anfänglich sich ausschließender Systeme ist keins der geringsten Unterscheidungsmerkmale der Säugthiere von den niedern Thierklassen.

Jedes Thier ist zugleich Lichtthier und Schwerethier; jenes im System der weichen, dieses in dem der harten Theile.

Der Mensch ist die gelungenste Vereinigung des vollkommensten Gehörthiers mit dem vollkommensten Gefühlthier; ein innerer und äußerer Mensch.

Beider Systeme Verhältniß ist gleich dem der Erden und Metalle im allgemeinen Leibe der Erde.

Gefühls- und Gehörsinn sind Sinne des Nacheinander; Geruchs- und Gesichtssinn Sinne des Außer- und Nebeneinander, Geschmacks- und Wärmesinn des Ineinander.

Dieser Ansicht gemäß ist die Ordnung der Sinne die der drei Dimensionen. In jeder derselben aber ist der Sinn gedoppelt nach dem Weichen und Harten, wie das Thier selbst ein gedoppeltes ist.

Der Gegensatz der Sinne nach dem Weichen und Harten entspricht auch dem Gegensatz von Raum und Zeit.

Geschmack ist der dem Weichen verwandteste Sinn unter denen,

die dem Harten angehören; darum empfindet er die Gegenwart, d. h. das Räumlichste in der Zeit. Geruch ist Empfindung des Kommenden, d. h. des Zeitlichsten im Raum, des Außereinander ohne Nebeneinander. Im Gehör ist die Zeit selbst absolut geworden, und der Raum in die Zeit aufgenommen, also als Raum besiegt.

Von den Sinnen, die dem Weichen angehören, nähert sich das Gefühl, besonders in den Hauptorganen für Cohäsion, den Fingern, am meisten dem Harten; daher es Sinn ist für das Nacheinander oder Zeitliche im Raum. Da der Gegensatz von Zeit und Raum selbst der von erster und zweiter Dimension ist, so muß die Zeit am vollkommensten im Gesichtssinn (dem Weichsten), wie der Raum im Gehörsinn (dem Härtesten) negirt seyn. Der dritte, räthselhafte Sinn, für den wir keinen ganz adäquaten Namen haben, nimmt die Zeit, relativ auf den Gesichtssinn, wieder auf; er vereinigt Nähe und Ferne, die im Gefühl und Gesicht getrennt sind; er ist Gefühl in die Ferne, Empfindung des Zeitlichen oder Kommenden als Gegenwärtigen, divinatorischer Sinn.

Gesicht erkennt die Unendlichkeit in der Einheit; Gehör die Einheit in der Unendlichkeit.

Die Schwere, das Einzelne überwältigend, setzt eben darum das Licht oder die innere Identität aller Dinge in das Einzelne. Deßhalb sind die Sinne, die dem Harten angehören, Sinne, denen das Innere der Dinge deutlich, das Aeußere dunkel ist.

Umgekehrt, das Licht das Einzelne, als das Einzelne, entfaltend, setzt in ihm selbst die Schwere als das Band oder Erkennende. Darum ist den Sinnen, die dem Weichen angehören, nur das Aeußere Licht, das Innere Nacht.

Im Gehör, Geruch und Geschmack ist eigentlich die Schwere das Construirende, weil sie das Licht innerlich setzt; im Gesichts-, Gefühls- und Wärmesinn ist das Lichtwesen oder Ideale das Construirende, weil es die Schwere als innerlich oder erkennend setzt.

Nur durch ihren eignen ursprünglichen Gegensatz kann die Natur anschauend werden im Einzelnen, d. h. nur durch jenen Gegensatz sind Sinne möglich.

Die Natur ist ganz innerlich (ideal) und ganz äußerlich (real). Ganz innerlich, denn es ist alles nur in ihr; ganz äußerlich, denn sie ist ganz auch das Seyn, da nichts außer ihr ist. Sie ist also weder das eine noch das andere insbesondere, sondern die absolute Identität beider.

Durch die Vereinzelung der Sinne, kraft welcher Innerliches und Aeußerliches getrennt gehalten und für sich dargelegt ist, wird das Thier aus der absoluten Einheit gesetzt, in der die Natur lebt.

Diese Einheit aber schlägt durch im Instinkt und den vernunftähnlichen Handlungen der Thiere.

Die Thiere, sagten wir, seyen die natürlichen Somnambulisten (Aphor. 72); aber wahrer andere vor uns, daß die ganze Natur im Somnambulismus ist.

Die erste oder objektive Ordnung der Sinne begreift in sich schon die Eintheilung der Sinne in materielle und immaterielle.

Gefühl, Geruch, Geschmack sind die Sinne für Identität, Differenz und Totalität im Einzelnen oder im Produkt.

Die drei immateriellen Sinne sind Sinne für das Wesen oder Ideale der Dinge selbst; Gehörsinn Sinn für das An-sich aller Identität, Gesichtssinn Sinn für das An-sich aller Differenz, Wärmesinn Sinn für das An-sich aller Totalität.

Die Stufenfolge der untern Thierklassen kann nicht bestimmt werden nach dem Hervortreten der Sinne bei ihnen; denn vielmehr treten die höheren oder niederen Sinne bei ihnen hervor, je nachdem sie auf der tieferen (der Reproduktions-) Stufe zurückgehalten, oder bereits zu einer höheren verklärt sind.

Da Kampf mit der Masse und Produktion derselben das ausgezeichnetste Moment im Leben der Thiere von der untersten Ordnung ist, so ist es auf der tiefsten Stufe eine Folge von Geschöpfen, durch welche das Anorgische, die Korallen, producirt werden; die Differenz ist ganz von der Identität beherrscht; in der Klasse der Würmer und Mollusken ist das erste entschiedene Zerfallen des Geschlechts in Individuen offenbar, wo jedes für sich sein eignes Gehäuse trägt;

in der Blüthe des Insektenreichs, durch jene dargestellt, die Kunsttrieb beseelt, sammelt sich die Natur; was beim Polypen successiv geschah, geschieht simultan; es herrscht — Einheit des Kunsttriebs mit Getrenntheit der Individuen; Identität, aber als Totalität.

War nur Einer Homeros, und dennoch Viele; und Viele
Seyend Einer doch nur, denk' ihn als Bienengeschlecht.

Die Folge der untersten Thierklasse ist daher: Polyp (Wurm), Molluske, Insekt.

Die Stelle jeder Thierklasse ist zu bestimmen nach dem, was bei ihr zuerst entschieden hervortritt; denn dieses bezeichnet eine Epoche in der Geschichte der Schöpfung.

Das im Fisch zuerst Hervortretende ist das Herz und der einfache Kreislauf. Darum behauptet er unter den Thieren der zweiten Dimension wieder die erste Dimension.

Jedes Thieres Natur ist gemischt aus den Bestimmungen der allgemeinen Dimension, zu der es gehört, und der besondern Stelle in dieser.

Der letzten dankt der Fisch die alles übertreffende Fortpflanzungsfülle; der ersten die bedeutende, aber noch weniger substantielle Irritabilität, die galvanische Articulation der Knochenblätter und die elektrische Kraft.

In Ansehung der Respiration wird im Fisch nichts geändert; es wird nur reproducirt, was in der Molluske schon geschaffen war.

Erstes Hervortreten einer sehr ausgebreiteten und ausgebildeten Lunge; Selbständigkeit der Respiration, doppelter Kreislauf in den bekanntesten Gattungen, Dauer der Irritabilität und Unzertrennlichkeit von der Materie auch in einzelnen Theilen — dieß sind die bezeichnenden Momente der Bildung des Amphibien.

Maximum der Schnelligkeit, Lebendigkeit und Mannichfaltigkeit willkürlicher Bewegung weist den Gipfel dieser Bildungsstufe deutlich genug dem Vogelgeschlecht an.

Die Folge der Thiere dieſer Dimenſion iſt daher: Fiſch, Amphibion, Vogel.

Die Ordnung, nach welcher die Sinne im einzelnen hervortreten, iſt beſtimmt nach dem Maß, in welchem die innere Vollendung des Organismus für ſich einen höheren Grad durch ſie erreicht.

Es iſt nicht wahr, daß die Sinne in der Ordnung hervortreten, in welcher ſich durch ſie die äußere Welt des Organismus erweitert.

Die innere Vollendung des Organismus für ſich hat folgende Stufen. Erſte: er iſt auf ſich ſelbſt beſchränkt, und enthält nur die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt. Zweite: er nimmt die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer oder mit Differenz in ſich auf. Dritte: er enthält die Möglichkeit anderer Dinge, aber in ſich bleibend, und in der Identität mit ſich ſelbſt beharrend.

Auch dieſe Stufenfolge reproducirt ſich in den Sinnen.

Die Sinne, in welchen der Organismus bloß die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt enthält, ſind der Gefühls- und Geſchmacksſinn (vermöge ſeiner Beziehung auf Nutrition).

Die, in welchen er die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer, aufnimmt, der Geſichts- und der Geruchsſinn, von welchen beiden der letzte innerlicher iſt.

Die Sinne, in welchen der Organismus die Möglichkeit anderer Dinge aufnehmend zugleich ganz in ſich ſelbſt bleibt, ſind der Wärmeſinn und der Gehörſinn.

Dieſe Ordnung, die ſubjektive, iſt die des Hervortretens der Sinne im Thierreich.

Da jeder Dimenſion zwei Sinne entſprechen, ſo hat das Meiſte für ſich, anzunehmen, daß von beiden derjenige früher hervortrete, in dem mehr die Aeußerlichkeit als die Innerlichkeit herrſchend iſt; oder, was hier daſſelbe iſt, der dem Weichen angehörende vor dem, welcher in derſelben Dimenſion dem Harten angehört. So z. B. das Gefühl vor dem Geſchmack.

Nur nach einem ſolchen allgemeinen Princip möchte ſich entſcheiden laſſen, welchem Sinn jede einzelne Thierklaſſe entſpreche.

Die Erfahrung läßt darum zweifelhafter, weil die Natur keine scharfen Unterschiede kennt und in jeder Gattung mehr oder weniger deutlich alle reproducirt. So sinkt sie auch in Erschaffung einer neuen Stufe relativ auf die vollkommensten der vorhergehenden wieder zurück, um erst, gleichsam durch einen neuen Anlauf, den neuen Sinn in seiner höchsten Vollendung zu schaffen. Umgekehrt keimt in dem niedereren Sinn zugleich der höhere derselben Stufe.

Wo die Sinne noch vereinzelt hervortreten, ist keine Allheit, eben darum auch keine Einheit. Das Thier hat nicht Sinn, sondern es ist selbst der in seiner Vereinzelung äußerlich hingelegte Sinn, wie Harvey von dem Ei sagt, es sey Uterus foris expositus.

Die sechs unteren Thierklassen sind die sechs für sich dargestellten und bloß gelegten Sinne.

Der Polyp ist die erste Gefühlspapille, nichts mehr; die Entwicklung dieses Sinns zum Tastsinn, der kein eigner ist, ist in den nackten Würmern dargelegt, den reinsten Organen der ersten Dimension.

Der Geschmacksinn ist in den Mollusken exponirt. Die Zunge der höheren Thiergattungen ist eine wahre Molluske, die ihr Gehäuse außer sich im Gehörorgan niedergelegt hat. Daher beider Verbindung; endliche Erhebung der Zunge zum Organ der Sprache.

Die Zunge der Thiere ist entweder halbflüssig, wie die meisten Bewohner der Conchylien; in andern Gattungen beinahe knorplich, hornartig, mit Borsten versehen, oder wie auch in Krankheiten incrustirt — Crustaceen, Testaceen.

Salz ist die Indifferenz aller dynamischen Potenzen im Magnetismus, wie das (einseitige) Wasser im Elektricismus. Im Wasser des Oceans ist eben darum die ursprünglichste und absoluteste Indifferenz aller Richtungen bewahrt.

Das Insekt, als erstes Personificat des Lichtsinns, hat beredte Vertheidiger gefunden; und nach dem eben aufgestellten Princip müßte der Gesichtssinn allerdings vor dem Geruchssinn hervortreten.

Ich erkenne an, daß die Natur im Insekt nach Entwicklung des Lichtsinns tendirt und die ersten Augenknospen in seinen Halbkugeln

hervortreibt, die vielleicht nur auf dem höchsten Gipfel völlig aufbrechen. Nach dem Grundsatz aber, daß jedes Thieres Stelle bestimmt werden müsse nach dem, was bei ihm zuerst, wenngleich, eben deßhalb, unvollkommener gebildet, hervortritt, ist das Insekt als das dem Lichtsinn entsprechende Thier anzusehen.

Wie die Molluske ganz Geschmacksorgan, so das entwickelte Insekt ganz Gesichtsorgan; darum aber ist dieß Organ in der bestimmten Ausbildung und Unabhängigkeit vom Ganzen weniger an ihm demonstrabel.

Das einzige Insekt, das ein bewegliches, d. h. vom Ganzen unabhängiges Auge hat, ist ein im Wasser lebendes, und der Fisch, bei dem die Identität des Geruchssinns übrigens entschieden ist, und der diesem mit Recht parallel gesetzt wird, zeigt zuerst das Auge einzeln, mit Bestimmtheit unterscheidbar; wie hinwiederum dieses Organ in seiner höheren Ausbildung zu seinem Element ein salziges Naß hat, der Hornhaut des Auges und dem Farbenglanz der Iris außer den glänzenden Bedeckungen der Insekten nicht so sehr entspricht als die Schuppenhaut der Fische und der oft wunderbare Glanz in ihren Bedeckungen. Ebenso dem Leuchten des Auges nichts so bestimmt als das Leuchten einiger Insekten und die Phosphorescenz und Elektricität der Fische.

Schnell und häufig mit dem Wechsel der Lebenskraft und Leidenschaft wechselt, dem Aug ähnlich, der Fisch seine Farbe. Er spielt im Licht, und geht bethört durch nächtlichen Glanz in das umfangende Netz. Kühnheit, Raubsucht, deren Kraft im Gesichtssinn liegt, sind nach den Insekten zuerst mächtig im Reich der Fische. Ihre Krystalllinse ist weit convexer als die der Vögel, der Vierfüßer, des Menschen; feiner ihre Netzhaut ausgebildet als ihre Riechnerven — mit dem andern zusammengenommen, wenn das allgemeine Princip nicht widerspräche, verführerische Gründe, den Fisch als das Expositum des Lichtsinns, das Insekt — (man denke, daß sie fast durchweg Respirationsorgan sind, daß sie im Dunkeln durch Geruch geleitet werden und im eigentlichen Reich der Düfte wohnen) — als das erste, noch freie, Geruchsorgan zu betrachten.

Den Augen der Fiſche fehlt, ſonderbar genug, das Corpus ciliare, eine kiemenähnliche Bildung des inneren Auges, ebenſo Wimper und Lider, kiemenähnliche Bildungen der äußeren Bedeckungen.

Wie die Schwere die Totalität der Dinge dem Allgemeinen nach iſt: ſo die Wärme dem Beſonderen oder der Differenz nach.

Keine innigere, das Weſen durchdringendere, Gemeinſchaft der Dinge als die durch Schwere und Wärme! Wie es ein Gleichgewicht der Schwere gibt: ſo ein Gleichgewicht der Wärme.

Die Wärme, als entſprechend der dritten Dimenſion, kann auch als Indifferenz von Magnetismus und Elektricität gedacht werden. Jener entſpricht unter den dynamiſchen Potenzen der Schwere, dieſe dem Licht; Wärme daher in der Potenz des dynamiſchen Lebens = Identität von Licht und Schwere (wie auch Steffens behauptet).

Von der ſchlechthin abſoluten Identität des Lichts und der Schwere iſt aber die Wärme nur der unmittelbarſte objektive oder dynamiſche Ausdruck, keineswegs ſie ſelbſt.

Daher unmittelbare Erſcheinung der Wärme, und ſelbſtändiger Wärme, wo jenes abſolute Band von Licht und Schwere ſich entfaltet.

Jedes andere Princip hat euren Fragen mit Zeichen geantwortet; meint ihr, daß dieſes ſchweigen werde, wenn ihr es fragt? Noch ſteht das Experiment ſtill vor ihm, als dem innerſten Heiligthum, und ahndet nicht die ganz neue Welt von Phänomenen, die in ihm ſich aufſchließen würde.

Vielleicht daß, ohne es zu wiſſen, der thieriſche Magnetismus mit jenem Weſen alles Lebens und Organismus experimentirt hat.

Der Totalitätsſinn kann nur ſo Wärmeſinn heißen, wie der Geſichtsſinn Lichtſinn heißen kann, da er nicht ſowohl ein Sehen oder Empfinden des Lichtes als ſolchen, als vielmehr der Dinge iſt mittelſt des Lichts.

Wie das Geſicht ein Sinn für die Dinge in ihrer bloß idealen Differenz: iſt ſo der Wärmeſinn eine Empfindung der Dinge in ihrer idealen Totalität oder in der Temperatur des beſondern Lebens im allgemeinen Leben.

Wie sich alle dynamischen Potenzen indifferenziiren in der Wärme, so die ihnen entsprechenden Sinne im Wärmesinn.

Darum ist er der dunkelste aller immateriellen Sinne und derjenige, durch welchen die Sinnlichkeit des Thiers, selbst der Flechten, in dem allgemeinen Lebensproceß der Natur, der unmittelbaren Empfindung ihrer allgemeinen Zustände fähig ist.

Das unmittelbare Sinnorgan für die Wärme ist das gesammte Hautsystem; durch eben dieses hängt das Thier am bestimmtesten zusammen mit der allgemeinen Lebens-Temperatur der Natur und deren wechselnden Zuständen.

Die Haut ist das Auge für die Wärme — die verschiedene Farbe der Iris entsprechend der verschiedenen Hautfarbe. — Schwarzes Pigment des Auges und (wenn schon nur in Einer Race entwickeltes) der Haut.

Die erste wahre Haut bildet die Natur im Amphibion, obschon auch hier, wie allerwärts, frühere Stufen erst wiederholend (z. B. die Molluske in der Gattung Testudo). Im Fisch war die Haut noch mit Schuppen bedeckt; in den Häutungen der Schlange offenbart sich die große Bedeutung, welche für die Natur die Bildung dieses Organs hat.

Der Wärmesinn ist im Amphibion hypostasirt, das am meisten von allen Geschöpfen mit allen Potenzen der Natur in Gemeinschaft steht. Die Wärme selbst ist Amphibion, stets zwischen Festem und Flüssigem lebend, ja nur auf der beständig wechselnden Grenze zwischen beiden wirklich und möglich. — Abhängigkeit des Amphibion von der allgemeinen Temperatur — (Schlangen erstarren durch nächtliche Kälte und werden durch Tageswärme wieder belebt).

Vorempfindung meteorologischer Veränderungen im Amphibion.

Da die Wärme die Seele der dritten Dimension ist, so muß auch der Wärmesinn außer seinen unmittelbaren Organen, den Amphibien, im Thierreich hervortreten, wo in irgend einer Bedeutung die dritte Dimension erreicht ist. So mangelt nicht dem Insekt der Sinn für Wärme und damit für Totalität, und erzeugt Vorgefühl künftiger Veränderungen.

Kunst kann nur im reinen Gegensatz hervortreten. Darum ist nur mit dem Gehör- und Gesichtssinn Kunsttrieb verbunden, weil in ihnen Raum und Zeit am getrenntesten gehalten sind. Der einseitige, räumliche — architektonische — Kunsttrieb wohnt im Insekt; im Vogel, dem Personificat des Hörsinns, verbindet sich der musikalische mit ihm.

Einheit eines Ganzen mit sich selbst, d. h. mit seinen Theilen, ist innere Ruhe; Bewegung setzt Differenz der Theile und des Ganzen; die Thätigkeit der Wiedereinsbildung nach gestörtem Gleichgewicht ist Klang.

Der Klang ist nicht Magnetismus noch Cohärenz, sondern das Wesen oder Ideale, angeschaut als das An-sich aller Cohärenz.

Die Materie ist das gesprochene Wort, Klang das sprechende, das lebendige Wort.

Klang ist die erste Einbildung des Unendlichen in das Endliche, daher muß er in der vollendeten Einbildung, wo das Ewige das Zeitliche, die Bejahung das Bejahte durchbricht, wieder lebendig werden und als das erste das letzte seyn.

Im Gehör findet die Natur sich selbst und geht wieder ein in das erste Bewußtseyn ihrer ursprünglichen Einheit und Selbstfassung.

Der Gehörsinn ist der innerlichste der Sinne und darum der höchste in Bezug auf die Vollendung des organischen Wesens in sich selbst.

Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einseitig geschaffen, beginnt sie ihre allseitigen Schöpfungen in den Säugethieren, und gewinnt, die Sinne immer concentrischer stellend, allmählich den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt.

Wie das menschliche Fleisch ein Chaos aller Farben, so die menschliche Sprache das Chaos aller Töne und Klänge, und darum recht eigentlich das Fleisch gewordene Wort.

In der Pflanze bildet die Natur mehr das Verhältniß der Erde zum Centro, im Thier mehr das Verhältniß des Centri zur Erde aus.

Das potenzlose Bild der potenzlosen Identität muß von beiden Richtungen der Natur nicht sowohl die Synthesen als die absolute Identität seyn.

Der Mensch ist schon der Form seiner äußern Bildung nach der gelungenste Kubus der Natur. Auch im Menschen, wie im Weltkörper, ist das Verhältniß des Allgemeinen oder Subjekts zum Besondern oder Objekt ein Verhältniß des Quadrats zum Kubus.

Wie im Umlauf das Allgemeine des Weltkörpers das Besondere festhält, und sich in ihm, d. h. es als sich selbst anschaut, so faßt das Allgemeine des Menschen sich im Besondern durch die Sprache.

In der Sprache ist die höchste Identität der Seele und des Leibes.

Die Sprache vergegenwärtigt unmittelbar das Unendliche; sie ist absolutes Ergreifen des Raums durch die Zeit, der Totalität durch die Identität.[1]

[1] Hier folgte im Original noch eine Anmerkung, in welcher sich der Verfasser beklagt, daß mittelst schlecht nachgeschriebener Hefte seine Ideen allerhand Buchfabrikanten dienen müssen, wobei sich leider im Publikum ein großer Mangel an Unterscheidung zeige, indem „dergleichen Waare dem einen Theil ordentlich als Autorität und Dokument gelte." — Die angezeigte Fortsetzung unterblieb. D. H.

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie.

§. I. Jedes Ding, sowie es zum Daseyn in der Erscheinung gelangt, vorzüglich aber der lebende Organismus, bietet der Betrachtung eine gedoppelte Seite dar. Entweder nämlich wird auf sein vorübergehendes Daseyn gesehen, sofern es im Verhältniß und in der Beziehung auf andere Dinge besteht, oder auf seinen ewigen Grund, seine Wesenheit und Urbildlichkeit. Jenes ist die endliche, dieses die unendliche Seite des Gegenstandes.

§. II. Jede dieser beiden Seiten für sich sowohl als die Art ihrer Vereinigung im Organismus genau zu erkennen, wäre dann ohne Zweifel die Aufgabe einer wahren Wissenschaft desselben.

§. III. Sehen wir aber von jenen alten Heroen der Kunst ab, deren richtige Ahndungen durch die Dunkelheit oder Unförmlichkeit der Sprache und der Darstellung äußerlich verhüllt wurden, und die nur in einzelnen Geistesblitzen das Wesen des Organismus offenbarten: so möchte sich in der früheren Zeit überall keine eigentliche Erkenntniß weder von dem göttlichen noch von dem natürlichen Verhältniß des Organismus noch von der Art ihrer Vereinigung in demselben nachweisen lassen.

§. IV. Nach einem allgemeinen Gesetz scheint die Wissenschaft, wie jede andere Art der Bildung, nach dem Zeitalter der Bewußtlosigkeit erst durch Gegensatz und Trennung hindurch zur selbstbewußten Klarheit

und Vollendung gelangen zu müssen. Die unseligsten Zeitalter der Wissenschaft sind diejenigen, wo es der unfruchtbare Verstand dahin gebracht hat, nicht nur die Erkenntniß des Gegenstandes zu verwirren, sondern den Gegenstand selbst unkenntlich zu machen. Wohlthätig, aufregend erscheint in einem solchen Zeitalter ein kraftvoller Mann, der, mit Macht eine Seite des Gegenstandes ergreifend, sie einzig hervorhebt und alle andern ihr unterordnet. Es entsteht hiedurch eine augenblickliche Klarheit, die Erscheinungen erhalten eine Beziehung; was verschieden ist, sondert sich, das Gleiche tritt zusammen, und da der Einseitigkeit auch eine Art der Einfachheit nicht fehlen kann, so ist für eine Weile alles erfreut, erbaut, zum Theil sogar beruhigt.

§. V. Ein solcher Mann erschien der Medicin gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts: Joh. Brown, wie alle, die den Anfangsmoment der Wiedergeburt einer Wissenschaft bezeichnen, erhaben durch Geisteskraft und Tiefe über die nächsten und durch Klarheit über die entfernteren Vorgänger. Nachdem die Wissenschaft vor ihm das natürliche und göttliche Verhältniß des Organismus weder in deutlicher Unterscheidung noch in wahrhafter Einheit erkannt, hob er das erste entschieden hervor, setzte eine Lehre darüber fest und gründete das organische Leben selbst und den Wechsel seiner Zustände, vornämlich den der Gesundheit und Krankheit, einzig auf diese Seite des Organismus, von welcher er durch äußere Dinge bestimmbar und stets wirklich bestimmt ist.

§. VI. Bei der Absicht der gegenwärtigen Darstellung, bloß vorläufig den Standpunkt anzudeuten, der sich aus den Grundsätzen der Naturphilosophie für die Wissenschaft der Medicin ergibt, wird es uns verstattet seyn, die Lehre jenes Mannes als den festen Punkt anzunehmen, von dem aus wir die Metamorphosen verfolgen, welche jene nach unserm Dafürhalten durchzugehen hat, um sich aus der Beschränktheit und dem Gegensatz stufenweise zu der ihr möglichen Vollendung zu erheben.

§. VII. Wenn wir behaupten, daß Brown nur die relative Seite des Organismus, die seines Bestimmtwerdens durch andere Dinge, aufgefaßt habe, so ist unsere Meinung diese, daß er nur jene mit

Bewußtseyn ergriffen, die andere aber nicht positiv ausgeschlossen, sondern bloß unerörtert, gleichsam in einem Hintergrund zurückgelassen habe, vor dessen Dunkel er mit einer nach seinem Standpunkt richtig gefühlten Scheu zurücktrat. Indem er den Organismus als von außen erregt setzte, mußte er unwillkürlich auch das Erregbare setzen, welches, als ein solches, ein von der bloß äußern Bestimmung unabhängiges Seyn und Wesen haben mußte, da diese weder der Grund von dem seyn konnte, auf welches sie einwirkte, noch Ursache der Eigenschaft, vermöge welcher dieses von außen zur Thätigkeit bestimmt war. Wenn auch noch so dunkel, mußte also Brown selbst ein von den äußern Einwirkungen unabhängiges, von ihnen nicht erreichbares Gebiet des Organismus anerkennen, einen Grund, der vor aller wirklichen Erregung die Erregbarkeit selbst setzte. Diese Bemerkung ist bereits im Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie[1] gemacht und daselbst weiter ausgeführt worden, wohin wir deßhalb den Leser verweisen.

§. VIII. Treu jener empirischen Betrachtungsweise, welche durch Baco, Newton, Locke allmählich über alle wissenschaftlichen Nationen sich verbreitet hatte, und nach welcher das An-sich, der relationslose Grund der Erscheinungen, als ewig unerforschlich, die negativen Bedingungen oder die äußern Ursachen derselben als allein erkennbar angesehen wurden, warnte Brown vor jeder Causalerklärung der Erregbarkeit, sich bloß auf das Phänomen, die Erregbarkeit selbst einschränkend; richtigeren Sinnes auch hierin als die meisten derjenigen, welche vor ihm oder nach ihm ohne den Beruf einer höheren Erkenntnißart das Wesen der Erregbarkeit durch Erklärungen erreichen wollten. Denn alle Erklärung durch Ursachen gebiert ewig nur Meinung, niemals aber Wissenschaft.

§. IX. Indeß war auf jene Weise die Erregbarkeit selbst als eine für sich unerkennbare Eigenschaft nur geschlossen aus dem Phänomen der Erregung, und nur als nothwendige Voraussetzung der letzteren,

[1] S. 258, 259 u. f. [Bd. III, S. 222 ff.]

nicht an sich selbst, erkannt. Die Erregbarkeit aber, inwiefern sie bloße Bestimmbarkeit zur Thätigkeit durch äußere Einwirkung ist (und mehr wurde auf die angegebene Weise in ihr nicht erkannt), ist keineswegs das Auszeichnende des Organismus, da sie in solcher Bedeutung auch den unorganischen und sogenannten todten Dingen zukommt, wovon der chemische und der ganze dynamische Proceß Beispiele in Menge liefert.

§. X. Wenn wir ausdrücken sollen, wodurch sich allein in dieser Beziehung organische Wesen von unorganischen unterscheiden, so ist es, daß jene, durch äußere Einwirkungen erregt, dennoch der Form ihres Seyns nach bestehen, diese aber entweder verwandelt werden, oder ihr unabhängiges Seyn verlieren, oder auch der Form nach gänzlich zerstört werden. Jene Bestimmung wurde daher von der Naturphilosophie zu dem Begriff der Erregbarkeit hinzugefügt, und diese darein gesetzt, daß der Organismus durch äußere Einflüsse zur Selbstreproduktion bestimmt werde[1]. Inwiefern auch die Energie oder das Wirkungsvermögen des Organismus als dasjenige angesehen wurde, wodurch er sein objektives Bestehen gegen die Außenwelt behauptete, so war in der bekannten Idee eines Gleichgewichtes der Empfänglichkeit und Thätigkeit als des vollkommensten organischen Zustandes deutlich dieselbe Synthese ausgedrückt.

§. XI. Allein diese Synthese (der von außen bestimmten Thätigkeit und des eigenthümlichen, der Form nach bestimmten, Seyns des Organismus) liegt genau genommen, nicht mehr in dem Begriff der Erregbarkeit, sondern gründet sich auf eine höhere mit der ursprünglich Brownischen nur vermischte und ihr geliehene Ansicht.

§. XII. Diese wollen wir in ihrem höchsten Ausdruck so aussprechen, daß im Organismus überhaupt das Endliche, durch anderes Bestimmbare, gleich dem Unendlichen und selbst als wesentlich gesetzt ist. Wie nämlich mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derselben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All gesetzt sind, so daß jene unverändert von diesen bestehen: so setzt der lebende Organismus,

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. S. 158. [S. 145].

als ein partiales All, eine zeitliche Ewigkeit, die Relationen seines Lebens und die Bestimmungen, die es in diesen erhält, ewig als nichtig in Bezug auf sich selbst, und behauptet die besondere Form seines Seyns als eine selbst wesentliche und urbildliche. Was in ihn aufgenommen ist, lebt, solange das Ganze besteht, ein der Verwandlung und der Zeit entzogenes Leben; nur das Unwesentliche hat seinen mit dem Wesentlichen zugleich gesetzten Wechsel, und entsteht und vergeht beständig; die Urgestalt aber, die zur Identität mit dem Wesentlichen erhobene besondere Form bleibt, wie durch göttliche Sanktion, vom ersten Keime an bis zur letzten Entwicklung unverändert dieselbe.

§. XIII. Schon das eben Ausgesprochene deutet an, daß der Grund des Organismus als solcher in keinem besondern Princip der Natur liegen könne. Denn nur die absolute Natur, die unendliche Substanz selbst, trägt die Besonderheiten der Welt als ewige Gewächse ebenso in sich, wie das organische Ganze, solange es selbst dauert, die einzelnen Glieder auch der Form nach als unwandelbar setzt: nur in jener also ist ursprünglich und schlechthin das Endliche dem Unendlichen gleich und zur Wesentlichkeit erhoben. Wie nun in der erschaffenen Natur einige Dinge sind, in welchen die Form des besondern Seyns nicht gleich erscheint dem Allgemeinen, sondern dieses (die Substanz) zwar besteht, jene aber (als das Accidens) stets verwandelt wird und vergeht: so mag dagegen in andern Dingen das wesentliche Seyn des Besonderen im All auch der Erscheinung nach hervortreten, so daß jene selbst Bilder des All und Darstellungen der Art sind, wie die Besonderheiten der Dinge in jenem auf eine ewige Weise begriffen werden. Haben ferner die Dinge der ersten Art durch das Bestehende in ihnen nur ein unmittelbares Verhältniß zu dem einen Attribut der Substanz (der Schwere) so werden die der andern Art ein gleiches unmittelbares Verhältniß haben zur Substanz schlechthin betrachtet, welche hier als eine höhere Schwere eintretend der Grund derjenigen Wirksamkeit ist, wodurch in dem Organismus das Zufällige dem Nothwendigen, die Form der Substanz gleich und selbst wesentlich gesetzt wird.

§. XIV. Jede organische Wirksamkeit bricht daher aus dem Wesen und dem Innersten der Natur hervor und kann so wenig als die Schwere empirisch weiter erklärt werden. Der Organismus als Produkt verhält sich zu der Substanz als ihr Gegenbild, in dem sie sich selbst anschaut. Durch Affektionen von außen kann unmittelbar nur dieses, das Objekt, verändert werden; mittelbar aber und durch die Veränderung des Produkts erscheint die Substanz zum Handeln bestimmt, indem sie das Objekt stets als das ihr Aehnliche setzt, als absolute Identität von Form und Wesen, als All, das alle Bestimmung und Relation durch seine eigne Zeitlosigkeit vernichtet.

§. XV. Erregbarkeit als indirekte Bestimmbarkeit zum Handeln kann daher nicht als Eigenschaft des Organismus gesetzt werden; denn keineswegs ist es der Organismus selbst, als Produkt, der zum Handeln bestimmt wird, sondern die Substanz als der unmittelbare Grund seiner Existenz. Ebensowenig kann Erregbarkeit angesehen werden als Eigenschaft der Substanz als solcher; denn auch diese ist keineswegs an sich oder absolut betrachtet, sondern nur in der Beziehung auf den Organismus als einzelnes Ding indirekt zum Handeln bestimmt oder bestimmbar. Dasselbe gilt von dem Begriff des Indifferenziirungs- oder Wirkungsvermögens. Denn der absolute Grund des Organismus kann nur in der Beziehung auf das einzelne Ding als bloßer Grund der Möglichkeit eines Handelns erscheinen, da die Wirklichkeit des Handelns durch die Affektionen seines Objekts von außen bedingt ist; an sich selbst aber ist er das, worin Möglichkeit und Wirklichkeit bedingungslos eins sind.

§. XVI. Ueberhaupt also gehören die Begriffe der Erregbarkeit und des Wirkungsvermögens der undeutlichen Erkenntnißweise an, welche die Betrachtung des An-sich mit der des Concreten vermischt. Denn sie bestimmen weder rein das An-sich des Organismus, noch denselben rein als Objekt, sondern die bloße Mischung, und eben darum auch nicht die absolute Identität beider.

§. XVII. Wie es sich nun aber mit dem Bestimmtwerden zur Thätigkeit, so wie mit dem Subjekt dieses Bestimmtwerdens verhalte (denn

auch wir haben davon nicht absolut, sondern nur in der Beziehung auf die Erregungsansicht gehandelt), so bleibt jederzeit die wichtigste Untersuchung die über die Möglichkeit verschiedener Zustände des Lebens. Beruht nämlich das Leben auf steter Erregung oder auf der Thätigkeit jenes empirisch-unerforschlichen, aber durch äußere Einwirkung erregbaren Princips, so entsteht die Frage, ob jene Thätigkeit eine bloß dem Grad und der Größe, oder ob sie eine der Art und der Qualität nach verschiedene seyn könne.

§. XVIII. Das erste behauptet die rein Brownische Theorie, und dieses muß als das eigentlich Auszeichnende derselben betrachtet werden, da der Begriff der Erregbarkeit sich noch in andere Ansichten auflösen, oder mit höheren Ideen in Verbindung setzen läßt. So einfach indeß die Behauptung scheint, daß aller Unterschied der Lebenszustände auf einem bloßen Mehr oder Weniger der Erregung beruhe, so schwer mußte es werden, aus den Evolutionen einer homogen verlaufenden Gradreihe zwei so entgegengesetzte Zustände, als Gesundheit und Krankheit sind, die sich nach der allgemeinen Vorstellung zueinander wie Position und Negation verhalten, abzuleiten. Wir wollen hier, durch einen gewaltigen Sprung jener Ansicht die Hypersthenie und Asthenie zugeben (denn es wäre noch viel darüber zu verhandeln, wie entweder aus dem Verhältniß der erregenden Ursachen zur Erregbarkeit, oder, wie es gleichfalls, obschon mit nicht viel besserem Erfolg, versucht wurde, aus dem Verhältniß von Receptivität und Wirkungsvermögen auch nur jene beiden Zustände abgeleitet werden konnten). Allein diese beiden Zustände zugegeben, so ist auf keine Weise einzusehen, wie sie, als solche, die mit dem der Gesundheit in derselben Gradreihe liegen und keinen wahren Gegensatz mit ihm bilden, für sich Krankheit seyn können[1].

§. XIX. Jedes Uebermaß, jedes Zuviel, der Reize z. B., kann nur relativ auf irgend etwas durchaus Bestimmtes und Begrenztes gedacht werden, hier etwa relativ auf die Erregbarkeit, nicht überhaupt, sondern als solche, die an ein bestimmtes Produkt gebunden ist. Allein wenn

[1] Vgl. a. a. O. S. 273. [S. 235. 236].

einmal das Produkt mit in Betrachtung gezogen werden muß, um der Erregbarkeit eine Begrenzung zu geben, warum soll es bei der Krankheit selbst für Nichts in Rechnung gebracht werden, und das Mehr oder Weniger der Thätigkeit allein dieselbe ausmachen? Deßgleichen könnte aus einem relativen Uebergewicht der Receptivität und des Wirkungsvermögens nichts weiteres folgen, als, in dem ersten Fall, ein geringeres, in dem andern ein größeres Maß von Energie, womit sich der Organismus gegen den Andrang der äußern Natur behauptet, d. h. bloße Schwäche und Stärke. Allein daß der Organismus mit größerer oder geringerer Energie des Selbstwirkens besteht, ist, wenn er nur überhaupt besteht, ein Unterschied ohne reale Bedeutung, wie wir denn denjenigen Organismus, welchem eine schwächere Lebensenergie eigen ist, deßhalb nicht krank nennen, und die Gesundheit oder Krankheit keineswegs in den Grad der Stärke, womit der Organismus besteht, sondern in das Bestehen oder Nichtbestehen überhaupt setzen. Daher auch die scharfsichtigsten Vertheidiger jener Ansicht die Brownische Stärke in Ueberstärke verwandelten, und mit gleichem Grund auch die Schwäche in Ueberschwäche hätten verwandeln können. Allein dasjenige, in Bezug auf welches die Stärke oder die Schwäche zu groß seyn konnte, mußte nothwendig ein insoweit von der Erregung unabhängiges und anderweitig Bestimmtes seyn: schon mit jenem Zusatz zu den Begriffen der Stärke und Schwäche wird also ein von dem äußern und quantitativen Verhältniß des Organismus verschiedenes und unabhängiges Verhältniß stillschweigend zugegeben.

§. XX. Die gänzliche Leerheit der Begriffe von Sthenie und Asthenie in Bezug auf die Lebenserscheinungen zeigt sich am deutlichsten in der Anwendung auf die Verschiedenheit mannichfaltiger Organe, die zu einem Totalorganismus vereinigt sind. Das Gleichgewicht von Receptivität und Energie wird entweder als ein absolutes für jedes organische Ganze angesehen; so ist überall keine Mannichfaltigkeit möglich, es müßten denn alle Organe außer Einem als krank und entweder im asthenischen oder im sthenischen Zustand gedacht werden. Einem Organ kommt in Vergleich mit dem andern ein offenbares Plus der Energie

zu; einem andern ist ein Plus der Receptivität eigenthümlich: im Grunde wären also beide krank, das eine durch Stärke, das andere durch Schwäche. Dieß kann der Sinn nicht seyn. Das Gleichgewicht muß daher als ein relatives bestimmt werden: nämlich ein gewisser Grad von Energie und ein gewisser Grad von Receptivität gehört nothwendig zum Bestehen eines jeden Organs seiner Bestimmtheit nach, und nur inwiefern der wirkliche Grad von Thätigkeit oder Empfänglichkeit unter oder über dem durch die Bestimmtheit des Organs geforderten Grad der ersten oder der andern ist, kann es krank genannt werden. Dieß ist denn auf verschiedene Art, unter andern dadurch angedeutet worden, daß man von einem normalen und innormalen Erregungsgrad sprach. Aber wo ist denn nun die Norm zu suchen, nach welcher die Erregung bestimmt wird? In der Erregung selbst gewiß nicht! Wird aber einmal zum Erregungsgrad jene Bestimmung hinzugesetzt, so muß die Ausmittlung der Norm das Wichtigste und Erste seyn, um die reelle Definition oder Construktion der Krankheit zu finden. Dennoch wurde gerade diese Frage bis zu einer gewissen Zeit in völligem Dunkel gelassen.

§. XXI. Um diesen Punkt, an welchem die Erregungstheorie wissenschaftlich fortgeführt, wie es in Deutschland geschah, früher oder später anstoßen und eine andere Seite des Organismus als ihre Grenze erkennen mußte, in ein noch helleres Licht zu setzen, wollen wir folgenden allgemeinen Beweis führen. Es wird in Ansehung des Organismus die Forderung gemacht, daß auch das Accidens gleich der Substanz, das Besondere dem Allgemeinen sey (§. XII). Gesetzt nun das Wesen des Organismus bestehe in einem quantitativen Gleichgewicht von Receptivität und Energie, so ist jene Forderung ohne Zweifel nicht die, daß überhaupt ein Gleichgewicht sey, denn dieses ist ja (ex hypoth.) das Allgemeine des Organismus selbst, sondern daß ein Bestimmtes, Begrenztes sey, und diese Begrenztheit macht hier das Accidens. Der Grund dieser Begrenztheit kann nun nicht wieder in dem quantitativen Verhältniß liegen. Denn dieses wird vielmehr als das dadurch Begrenzte, demnach an sich selbst als unbegrenzt und ins Unendliche veränderlich

gesetzt. Da nun nicht die Erregung als solche, sondern das Zuviel oder Zuwenig derselben relativ auf die angezeigte Grenze, also überhaupt das Ueberschreiten dieser Grenze durch die Erregung Krankheit ist (weil nur damit Differenz des Accidens von der Substanz gesetzt ist), diese Grenze aber nicht durch das quantitative Verhältniß gegeben seyn kann: so ist es auch unmöglich, Krankheit überhaupt aus dem bloß quantitativen Verhältniß der Erregung zu begreifen.

§. XXII. Wir haben bei dieser Erörterung die Begriffe der Hypersthenie und Asthenie selbst noch auf ihrem Werthe beruhen lassen: was soll man aber zu jenen Aerzten sagen, die bis diese Stunde das Wesen der Krankheit entweder in Asthenie (direkte oder indirekte), oder in Hypersthenie setzen, und gleichwohl behaupten, daß eine Krankheit, die der Art, dem Wesen nach dieselbe ist, dennoch jetzt sthenischer, jetzt asthenischer Natur seyn könne! Die unerhörte Zumuthung, einen solchen Widerspruch zu glauben, läßt zum voraus erwarten, daß auch dieser Gegensatz noch verschwinden, und die Wissenschaft hier, wie anderwärts, aus dem Gegensatz zur Einheit des Erklärungs- und Erkenntnißgrundes fortgehen müsse.

§. XXIII. Indeß haben wir gezeigt, wie die bloße Erregungsansicht zur Anerkennung eines von der äußern Bestimmung unabhängigen, ursprünglichen und wesentlichen Verhältnisses hingedrängt wird: welches wir schon vorlängst als das Verhältniß der Metamorphose bezeichnet haben[1]. Es ist dasjenige, wodurch der Organismus keine Beziehung auf die äußere Natur, sondern auf das Urbild hat. Es bestimmt den Grad seiner Perfektion oder die Stelle, die er in der Scala der Metamorphose einnimmt, und ist ein inneres und qualitatives Verhältniß des Realen und Idealen, oder in dem bestimmten Ausdruck der Materie und des Lichts, während das der Erregung ein bloß quantitatives und äußeres Verhältniß von Faktoren bezeichnet.

§. XXIV. Mit diesem Verhältniß kommt zuerst Mannichfaltigkeit in

[1] Zeitschrift für speculative Physik (Jena und Leipzig 1801) Band II, Heft 2. §. 159. [Bd. IV, S. 211].

das organische Leben, an die Stelle der formalen Einheit tritt die wahre, die zugleich Allheit der Formen ist, und den Organismus zu einem wahren, in sich geschlossenen, vollendeten Ganzen macht. Brown in der Ansicht des Organismus und Kant in der Lehre von der Materie waren sich ähnlich darin, daß sie ein bloß quantitatives oder eigentlich arithmetisches Verhältniß der beiden Faktoren ihrer Construktion erkannten, und daß sie eben deßhalb alle qualitative Verschiedenheit übersahen, oder die Construktion derselben verweigerten. Diese aber beruht in Ansehung der Materie und des Organismus, wie der Natur überhaupt, auf der Triplicität der Potenzen oder Dimensionen.

§. XXV. Ist nämlich das Qualitative oder Wesentliche des Organismus überhaupt Identität von Materie und Licht, so kann nach dem allgemeinen Typus (den wir hier nicht ableiten können) diese Identität selbst wieder entweder mehr unter dem Exponenten des realen Princips, als Einbildung des Lichtes in die Materie, oder mehr unter dem des idealen, als Auflösung der Materie in das Licht, oder endlich als absolute Ineinsbildung beider erscheinen. Diese drei Möglichkeiten entsprechen den drei Dimensionen der Materie, und können daher, um der schon anderwärts gegebenen Darstellungsweise[1] zu folgen, auch so ausgedrückt werden: Entweder ist das Licht, die unendliche Möglichkeit, der Materie nur für die erste Dimension, die des in-sich-selbst-Seyns verbunden; das organische Wesen enthält bloß die unendliche Möglichkeit seiner selbst als Individuum oder Gattung; dieser Moment ist durch die Reproduktion bezeichnet. Oder das Licht ist der Materie auch als Möglichkeit anderer Dinge, als anderer, verknüpft; der Ausdruck dieses, der zweiten Dimension entsprechenden Moments ist die Irritabilität. Oder endlich Materie und Licht sind ganz und absolut eins, das Ideale ist ganz auch das Reale, Produktive; und umgekehrt, das Produktive des ersten Moments ist vereinigt mit dem Idealen

[1] Vorlesungen über die Methode des akadem. Studium. Dreizehnte Vorlesung: Ueber das Studium der Medicin. S. 291 u. f. [IV, S. 335 ff.].

des andern; dieser Moment ist der der Sensibilität, welche demnach der dritten Dimension entspricht.

§. XXVI. Es ist hier nicht der Ort, diese Stufenfolge ausführlich zu rechtfertigen, oder auch nur unsere Ansicht derselben vollständig auszusprechen. Wir verweisen den, welchem sie fremd dünken möchte, auf den nachfolgenden Auszug einer schon im Jahr 1803 erschienenen Abhandlung [1], worin dieselbe klar, einfach und richtig aufgestellt ist: so wie überhaupt Leser, welche in Ansehung der ganzen gegenwärtigen Abhandlung in dem gleichen Fall seyn möchten, wohl thun würden, ehe sie diese zu Ende lesen, sich erst durch jenen mit dem Geist der naturphilosophischen Betrachtung vertrauter zu machen. Hier wollen wir nur bemerken, daß jene Stufenfolge verschiedentlich falsch aufgefaßt worden ist, indem z. B. die Reproduktion als Syntheſe von Sensibilität und Irritabilität angegeben wurde (welches weder an sich wahr ist, noch ohne bedeutende Verwirrung der Folgen angenommen werden kann), oder als dritte Dimension, welcher Irrthum schon in dem Ersten Entwurf der Naturphilosophie [2] selbst seinen Anfang hatte, wo die Reproduktion dem Licht (insoweit zwar nicht unrichtig, als das Licht in seiner Expansion vorbildlich dasselbe ist, was Cohärenz, Magnetismus, Bildungstrieb, gegenbildlich sind) und zugleich dem chemischen Proceß gleichgesetzt wurde. Scharfsichtig hat Röschlaub schon in einem früheren Aufsatz die Reproduktion dem Magnetismus gleichgesetzt, und die Folge wird zeigen, welches Licht diese Ansicht gewähre, nach welcher sie nicht als Syntheſe, sondern als einfache, nämlich erste Dimension betrachtet wird.

§. XXVII. Dieß vorausgesetzt, können wir, mit Uebergehung der unwesentlichen Metamorphosen, welcher die Erregungsansicht, ohne den

[1] Cogitata nonnulla de Idea Vitae, hujusque formis praecipuis. Autore Carolo Eberh. Schelling. Tubingae 1803. Der oben erwähnte Auszug dieser Abhandlung, die Schellings Bruder zum Verfasser hat, steht in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft, Bd. I, Heft 2, S. 134 ff. D. H.

[2] S. 236. [III, S. 207].

Grundsatz der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Lebenserscheinungen aufzugeben, fähig war, die nächste Stufe bezeichnen, welche dieselbe erreichen konnte, indem sie sich mit der qualitativen Ansicht in Verbindung setzte. Die Begriffe der Hypersthenie und Asthenie blieben dabei stehen; sie forderten nur noch ein anderes Moment, um Krankheit zu bilden, waren also nur nicht die ganze Krankheit allein. Alle äußeren Einflüsse konnten in dem Organismus ursprünglich nur Hypersthenie oder Asthenie setzen, denn sie konnten nur entweder den ideellen Faktor auf Kosten des reellen, oder umgekehrt diesen auf Kosten von jenem erhöhen. Um aber zu finden, wann Krankheit entstehe, und was Krankheit sey, mußte nicht bloß das Subjektive, sondern auch das Objektive des Organismus ins Auge gefaßt, nicht nur die allgemeinen Faktoren des Lebens für sich, sondern im Verhältniß zur organischen Masse und ihren verschiedenen Gebilden betrachtet werden. Der Wechsel der Faktoren im Ganzen und an sich betrachtet erschien als frei, in dem einzelnen Gebilde aber und als real angeschaut gebunden; und Krankheit konnte daher bloß bestehen in dem Widerstreit des Allgemeinen (der organischen Thätigkeit) mit ihrem gegebenen Exponenten, der Besonderheit eines Gebildes [1].

§. XXVIII. Bestimmter ließ sich die Möglichkeit und die Art des Mißverhältnisses zwischen der Erregung oder der organischen Thätigkeit und dem Qualitativen des Organismus in folgender Wendung darthun. Von jeder bestimmten Weise des wesentlichen Eins-seyns beider Faktoren (des reellen und ideellen) ist ein bestimmtes quantitatives Verhältniß beider, die objektive oder formale Seite. Die Reproduktion z. B. als diejenige Dimension des Organismus, in welcher das größte innerliche Uebergewicht der Realität stattfindet, setzt auch äußerlich und in der

[1] Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie von Dr. Troxler. 1803. S. 19. 21. 28. — Unstreitig in ihrem allgemeinen Theile das Beste, was nach naturphilosophischen Ansichten über eigentliche Medicin bis dahin geschrieben war. — Daß wir in dieser kritischen Uebersicht des vielen Todtgebornen und Geistlosen, das ähnliche Ansprüche machte und schon vergessen ist, nicht gedenken, wird man natürlich finden.

Erregung ein gleiches Uebergewicht der Energie über die Receptivität voraus. Dieses Verhältniß beider Faktoren in der Erregung kann nun durch äußere Einwirkungen so lange ohne Nachtheil oder Leiden des Organismus selbst verändert werden, als dadurch das qualitative nicht angegriffen wird; sobald aber der Grad der Erregung und also auch das Verhältniß des reellen Faktors zum ideellen entweder so groß oder so klein wird, daß damit die innere oder qualitative Bestimmtheit des Organismus im Ganzen oder Einzelnen nicht bestehen kann, so ist die Identität des Organismus mit sich selbst aufgehoben, ein nothwendiger Widerstreit gesetzt. Es wird nämlich, wenn durch die Erregung der ideelle Faktor zum reellen ein solches Verhältniß erhalten hat, als sich nur mit der höhern Dimension, z. B. der Irritabilität, verträgt, jetzt auch an die Reproduktion die Forderung gemacht werden, sich zur Irritabilität zu steigern; da aber die Forderung kraft des Verhältnisses der Metamorphose nicht erfüllt werden kann, so ist der Organismus hiedurch in Disharmonie mit sich selbst gesetzt. Krankheit ist dieser Ansicht nach überhaupt ein Conflikt des Verhältnisses der Erregung mit dem der Metamorphose, so wie dagegen Gleichgewicht und Uebereinstimmung beider der vollkommenste Zustand des organischen Lebens [1].

§. XXIX. Man muß bekennen, daß durch diese Ansicht, welche auch die Beistimmung des vorzüglichsten Begründers der Erregungstheorie unter den Deutschen erhalten hat [2], ein verhältnißmäßig bedeutender Schritt zur Erkenntniß der Natur und des Ursprungs der Krankheiten, besonders der Mannichfaltigkeit ihrer Formen nach, geschehen ist. Allein nach unserer allmählich erlangten und immer mehr befestigten Ueberzeugung muß die Sache noch tiefer ergriffen und eine Ansicht genommen werden, auf die es unvermeidlich ist zu kommen, wie man nur einmal eine bei den bisherigen Untersuchungen immer im Dunkel gelassene, obschon sich gleichsam aufdringende Frage, ans Licht hervorziehen will.

[1] Die weitere Ausführung dieser Ansicht findet sich in dem nachfolgenden Auszug, auf den schon oben (§. XXVI) verwiesen wurde.

[2] Erster Entwurf eines Lehrbuchs der allgemeinen Iaterie von Röschlaub, I. Theil. 1804. §. 324. 325 f.

In der zuletzt dargelegten Vorstellung wird noch immer die Erregung, als etwas für sich, unabhängig von dem Verhältniß der Metamorphose, Bestehendes vorausgesetzt; noch immer wird durch äußern Einfluß direkt Asthenie oder Hypersthenie gesetzt, Krankheit findet zwar nur statt inwiefern das Verhältniß der Metamorphose geändert wird; allein das Mittelglied dieser Veränderung ist und bleibt die Erregung. — Aber was ist denn nun diese Erregung selbst? Wie geschieht sie? Wie kann durch dieselbe das Verhältniß der Faktoren des Organismus geändert, der reelle auf Kosten des ideellen und umgekehrt erhöht werden? Mit Einem Wort, wie ist jene Hypersthenie und Asthenie selbst möglich, welche durch Anstoß gegen die qualitative Bestimmtheit des Produkts Krankheit erzeugt?

§. XXX. Nichts geschieht in der Natur anders als in durchgängiger Begrenzung: nichts wirkt bloß überhaupt, sondern durchaus bestimmt. So gibt es auch keine Erregung überhaupt, sondern jede ist eine schlechthin bestimmte. Nichts erhöht einen Faktor des Organismus überhaupt, sondern durchaus auf bestimmte Art. Alle ursprüngliche Bestimmtheit ist aber nur in dem qualitativen Verhältniß. Von diesem ist auch das quantitative so gewiß ein bloßes Accidens, als es gewiß ist, daß die Existenz aus dem Wesen und nicht umgekehrt das Wesen aus der Existenz folgt. Die Faktoren des Organismus können nie nur äußerlich eins oder im Gleichgewicht seyn, sondern sind jederzeit innerlich eins. Auch kann eben deßhalb nie bloß ihr äußerliches Verhältniß afficirt werden, das ein Accidens des innerlichen ist, sondern die Einwirkung von außen setzt jederzeit unmittelbar ein bestimmtes innerliches Verhältniß beider Faktoren, und da diese innerliche Bestimmtheit als Dimension sich ausdrückt, so macht jede äußere Einwirkung an den Organismus im Ganzen und Einzelnen unmittelbar die Forderung einer bestimmten Dimension (z. B. der Irritabilität oder der Reproduktion), und dieses ist die einzige Wirkungsweise, welche äußere Ursachen überhaupt auf ein innerlich abgewogenes, qualitativ gegliedertes und in sich geschlossenes, mit Einem Wort organisches Ganzes ausüben können.

§. XXXI. Ein solches Ganzes ist nicht bloß äußerlich beweglich wie ein Hebel, sondern durchaus nur in sich selbst beweglich, und stets wirklich bewegt. Gerade nur das Qualitative ist hier unmittelbar veränderlich, das Quantitative nur mittelbar. Dieß ist eine Folge der allgemeinen Vernunftwahrheit, daß die Quantität nie für sich selbst seyn kann, sondern nur an und mit der Qualität. Der Erregungsgrad (im Brownischen Sinn) aber drückt allein die Existenz des Organismus in der Abstraktion von dem Wesen, d. h. nur die Quantität oder Energie der Existenz relativ auf die äußere Natur aus, nicht die Existenz, sofern sie mit dem Wesen eins und selbst qualitativ ist.

§. XXXII. Kann aber überall die äußere Einwirkung unmittelbar nur die Dimensionen des Organismus afficiren, so geschieht auch jede Veränderung des Verhältnisses der Metamorphose *ohne Vermittlung der Erregung*, man müßte denn unter Erregung eben jene Hervorrufung der Dimensionen selbst verstehen, in welchem Fall aber jene ganz mit der unmittelbar qualitativen Bestimmung zusammenfällt und nichts von ihr Unterschiedenes ist. Will man aber die Erregung als etwas von der qualitativen Affektion noch Verschiedenes ansehen, und darunter nur jenen äußerlich erscheinenden Grad der Stärke oder Schwäche verstehen, womit der Organismus sich in seiner Existenz behauptet, so ist dann die Erregung vielmehr die Erscheinung des inneren qualitativen Verhältnisses, und weit entfernt dieses zu bestimmen, vielmehr durch dasselbe bestimmt. Denn ist das auf den Organismus Einwirkende z. B. von der Art, daß es an denselben vorzugsweise die Reproduktion fordert, so ist, weil die Reproduktion das größte Uebergewicht der Realität bezeichnet, eben damit auch, obschon selbst dieses nur bis zu einer gewissen Grenze, in Bezug auf den ganzen Organismus ein Plus des realen Faktors, d. h. ein Plus der Energie gesetzt. Auch dieß gilt, wie gesagt, nur bis zu einer gewissen Grenze. Denn die wahre Stärke des Organismus beruht darauf, daß jede Thätigkeitsform oder Dimension angemessen dem Verhältniß zum Ganzen hervortrete. Der Organismus des Menschen ist nicht, wie der der Pflanze,

vorzugsweise auf Reproduktion beschränkt, die Irritabilität gehört ebenso wesentlich zum Gleichgewicht seines Lebens. Ist also die erste Dimension im Einzelnen oder im Ganzen des Organismus, z. B. im irritabeln System selbst, zum Nachtheil der letzteren erhöht, so ist der Organismus als menschlicher Organismus von Seiten der Irritabilität ein Zustand der Schwäche, z. B. in der Starrsucht und ähnlichen Fällen. Es kann daher auf keinen Fall der Grad äußerer Lebensstärke oder Schwäche zur Bestimmung des inneren oder wesentlichen Zustandes des Organismus führen, und vielmehr muß der Grund und die Art der erstern selbst in dem letzteren erforscht werden.

§. XXXIII. Hiemit sagen wir denn jener bloß formellen Construktion der Lebenszustände aus einem gegenseitig erfolgenden Fallen oder Steigen der Receptivität und des Wirkungsvermögens (oder wie man diese Faktoren sonst ausdrücken mag) Lebewohl; indem wir im Organismus kein Verhältniß der beiden Faktoren überhaupt, sondern nur durchaus bestimmte Verhältnisse derselben kennen, und nur diese nach unserer Ueberzeugung das unmittelbar Veränderliche und Bestimmbare sind, keineswegs aber die Receptivität oder das Wirkungsvermögen als solche. Auf gleiche Weise wollen wir auch die übrigen Voraussetzungen der bisherigen Theorien kürzlich auszeichnen, und die nach unserem Dafürhalten richtigeren Ansichten ihnen gegenüberstellen.

§. XXXIV. Kein äußerer Einfluß kann in dem Organismus unmittelbar Asthenie oder Hypersthenie setzen, sondern nur das entschiedenere Hervortreten einer Dimension vor der andern, der Irritabilität z. B. vor der Sensibilität und Reproduktion, oder umgekehrt. Die Krankheit als solche ist eine Veränderung der Dimensionen des Organismus, wodurch er aufhört reiner, ungetrübter Reflex des All zu seyn; eine ursprünglich durchaus qualitative Affektion. So kann der größte Wechsel im Steigen und Fallen der relativen Lebensstärke und Lebensschwäche, so wie der äußern Einwirkungen, keine krankhafte Veränderung bewirken, solange der Organismus dabei nicht aus seinen Dimensionen tritt; so wie alle sogenannte Vermehrung und Verminderung der Erregung ihn nicht gesund machen kann, ehe er wieder in

jene eingetreten und sich in seine qualitativen Verhältnisse und innere Beweglichkeit zurückgefunden hat.

§. XXXV. Die Eintheilung der Krankheiten in sthenische und asthenische ist daher durchaus unstatthaft; Stärke und Schwäche verhalten sich selbst jederzeit nur als Accidens des qualitativen Zustandes; jede Krankheit muß diesem gemäß behandelt werden, ohne Rücksicht auf sogenannte Sthenie oder Asthenie, deren Unwesentlichkeit in Bezug auf jene schon aus dem erhellt, was wir oben angeführt haben, daß nach dem Vorgeben der Erregungstheorie eine und dieselbe Affektion des Organismus bald als asthenische bald als sthenische Krankheit hervortreten kann und behandelt werden muß. Gibt es wirklich solche Krankheiten (z. B. die Peripneumonie), von denen die bisherige Erfahrung gezeigt hat, daß sie nicht in allen Fällen gleiche Behandlung erlaubten, sondern jetzt den sogenannt stärkenden, jetzt den schwächenden Heilplan erforderten, so folgt daraus bloß, daß weder die eine noch die andere beider Behandlungsarten die richtige war, sondern daß es eine dritte geben muß, die über diesen Widerspruch erhaben und die allein wahre ist. Nach dieser durchaus identischen, in keinen Gegensatz verwickelten Ansicht müssen die Krankheiten zuvörderst behandelt werden, ehe man von Aussprüchen der Erfahrung reden kann, welche, ist sie nur wirklich, was sie zu seyn sich rühmt, unmöglich je in der Natur einen Widerspruch finden kann.

§. XXXVI. Von gleichem Gehalt wie die Eintheilung der Krankheiten ist die der einwirkenden Potenzen, z. B. der Arzneimittel, in stärkende und schwächende, und der Streit über positive und negative Reize daher ein völlig leerer. Keine Einwirkung irgend eines äußeren Princips kann nach seiner erregenden Eigenschaft, sondern nur nach seinen Verhältnissen zu den Dimensionen bestimmt werden, und zwar ist mein Grundsatz in dieser Beziehung, daß Gleiches Gleiches hervorruft und kein äußeres Princip durch seinen Gegensatz mit dem organischen Stoffe wirkt. Durch die wechselseitige Entgegensetzung der Dimensionen geschieht es, daß dasselbe Mittel, welches in der einen Beziehung als erregend erscheint, in einer andern bei consequenter

Ansicht als schwächend erkannt werden müßte. Die sogenannten wasserstoffhaltigen Arzneimittel, Naphta u. s. w., werden von der Erregungstheorie als stärkende angenommen; dennoch zeigen sie sich keineswegs als solche, sondern als offenbar schwächende in den bedeutendsten Zuständen leidender Reproduktion, in Dysenterien u. a. Hier ist derselbe Widerspruch wie oben (§. XXXV), wo eine und dieselbe Krankheit jetzt sthenischer, jetzt asthenischer Natur seyn sollte. Das Wahre ist, daß die Naphta an sich weder erregt noch schwächt; sie scheint zu stärken in den Fällen, wo sie eigentlich nur das positive Princip der Irritabilität hervorruft; sie scheint zu schwächen, wenn sie, in Fällen, wo die Reproduktion auf bedeutende Weise gefordert werden sollte, statt derselben die Irritabilität (die Dimension mit dem Uebergewicht der Idealität) hervorruft.

§. XXXVII. Hiebei möchte man die allgemeine Frage aufwerfen, wonach die Erregungstheorie die excitirende Eigenschaft eines Mittels beurtheile, oder woraus sie dieselbe erkenne. An einem Grund a priori fehlt es ihr nothwendig, wodurch begreiflich würde, daß dieses Mittel gerade ein erregendes sey; gesetzt diese Eigenschaft wäre in seiner Qualität begründet, so müßte sie in dem Organismus ein entsprechendes qualitatives Verhältniß anerkennen, um sein Erregt=werden durch dasselbe zu begreifen. Sie kann also seine Wirkungsweise nur als Thatsache der Erfahrung aufnehmen. Aber was zeigt ihr diese? Nichts als Einzelheiten, z. B. verstärkte beschleunigte Aktionen einzelner Systeme, also lauter Accidenzen und Symptome. Was sie daher stärkere Erregung nennt, ist am Ende selbst nur ein Complexus von Symptomen; wie kann aber erlaubt seyn, aus dem Complexus zu schließen, was nicht aus dem Einzelnen geschlossen werden darf? Es soll aus dem Symptom nicht die Krankheit erkennbar seyn, wohl aber das Wirkungsvermögen des Arzneimittels aus einem Complexus von Symptomen. Das Wirkungsvermögen des Mittels ist aber von der Krankheit die andere, die entgegengesetzte Seite; wie kann also diese erkannt werden aus dem, was über jene keinen Aufschluß zu geben vermag?

§. XXXVIII. Die Wirkungsweise der Arzneimittel ist trotz der

untergeordneten Rücksicht, die man ihr, aus begreiflichen Gründen, seit geraumer Zeit geschenkt hat, dennoch von solcher Wichtigkeit, daß ich die Erklärung derselben als den eigentlichen Probierstein einer wahren medicinischen Theorie ansehe. Der erste Lichtstrahl in dieses Dunkel fiel durch den genialischen Gedanken von Steffens, zwischen der qualitativen Verschiedenheit der Arznei- oder eigentlich der Giftstoffe und den Funktionen des Organismus, der Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität, einen Parallelismus und zum Theil einen Antagonismus als wahrscheinlich aufzustellen. Dem in dem sensibeln System waltenden Princip des Stickstoffs stellte er den Kohlenstoff der Pflanzengifte, dem im irritabeln vorherrschenden Princip des Kohlenstoffs das des Stickstoffs der thierischen Gifte, so wie endlich dem im reproduktiven System bestehenden Gleichgewicht beider Stoffe das gestörte oder aufgehobene Gleichgewicht derselben Stoffe in den metallischen Giften (Metalloxyden) entgegen [1]. Die Gemeinheit mußte begreiflicherweise sich auch dieser, noch überdem mißverstandenen Ansicht bemächtigen, und glaubte, durch eine geistlose Benutzung der gemachten Anregung wohlfeilen Kaufs mit dem Kohlenstoff des irritabeln und dem Stickstoff des sensibeln Systems die ganze Heilkunst innezuhaben. Wir wollen, jenen Grundgedanken hier aufnehmend, ihn nach unserer besondern Ansicht weiter entwickeln.

§. XXXIX. Ueber die chemischen Urstoffe ist meine Vorstellung, daß die Wirkungsweise äußerer Dinge auf den Organismus nach denselben nur insofern bestimmt werden könne, inwiefern sie selbst ein bestimmtes Verhältniß zu den Dimensionen der Materie und der allgemeinen dynamischen Thätigkeit haben; ferner (wie auch schon oben geäußert wurde), daß jeder äußere Stoff an den Organismus, oder richtiger zu reden an das An-sich, welches Grund seiner Existenz ist, die ihm selbst entsprechende Dimension fordert. Diese beiden Annahmen haben wir nun jede im Einzelnen zu rechtfertigen.

§. XL. Die sogenannten Stoffe der Natur entsprechen ebenso vielen thätigen und wirksamen Principien, die als Seelen der Materie einge-

[1] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde. S. 73–77.

bildet in die Leiblichkeit versunken erscheinen. Jedes dieser Principien hat seine eigne Tendenz, obgleich es ihr unbeschränkt nur an den Grenzen der materiellen Metamorphose folgen kann, während in den concreten Produkten der Natur mehrere Principien in gemeinsamem Besitz des Produkts erscheinen. Die erste allen Dingen der Natur eingepflanzte Seele ist die Seele der Selbstheit; sie ist dasjenige Princip, vermöge dessen die Dinge am meisten in sich selbst zu seyn, in sich zusammenzuhangen, sich selbst fortzupflanzen trachten. Dieses Princip ist das noch am meisten der Schwere untergeordnete, das eigentliche Erdprincip, von den Neueren durch Kohlenstoff angedeutet, das sich daher in den schwersten, starresten und cohärentesten Körpern, den Metallen und den Pflanzen, ausbildet. Die andere der Materie eingeborene Seele ist die Seele des Lichtes, welche sich in der Materie durch das Zerfallen, die Auflösung der Cohäsion und Negation der Selbstheit ausdrückt. Dieses Princip ist das am wenigsten der Schwere untergeordnete Princip, von den Neueren durch Wasserstoff bezeichnet, dessen entfernte Regungen wir in dem Zerfallen der Erden erkennen, das aber in seiner Freiheit, da es allem Concreten entgegenwirkt, nur als Anderes geistig gleichsam durchziehend erscheinen, nicht aber sich selbst in Concretem ausbilden kann. Außer diesen beiden nothwendigen und streitenden Principien läßt sich zur Vollendung nur das Dritte denken, welches aus dem Sonnen- und Erdprincip zusammengeronnen, obgleich deßhalb nicht bloße Synthese beider, sondern ebenso ursprünglich als diese, an den Eigenschaften beider gleicher Weise theilnimmt; mit diesem das in-sich selbst-Seyn und den Trieb sich fortzupflanzen, mit jenem die gelöste Starrheit gemein hat. Dieses ist das im Gegenbild eigentlich Gegenbildliche, dem Urbild Aehnlichste, Animalische, Lebende; das Selbständigste, welches darum auch am meisten fähig ist, den göttlichen Samen der Ideen in sich aufzunehmen und sich in den vollkommensten Leibern auszubilden. Außer der Triplicität aber ist nichts weiter zu erkennen, als das die drei Dimensionen in sich auflösende, selbst dimensionslose göttliche Princip. Dieses erscheint als das den drei Principien der Natur gemeinschaftlich entgegengesetzte, dem der

Selbstheit aber am meisten feindselige, als die verzehrende Feuerseele der Natur, von der Chemie im Sauerstoff wirksam erkannt, der wegen seines aktiven Widerstrebens gegen die erste Dimension auch als die andere Seite des Wasserstoffs (in welchem dieselbe Dimension passiv negirt ist) betrachtet werden kann, wie der Stickstoff als die objektive, die verklärte Seite des Kohlenstoffs.

§. XLI. Diese Ansicht der vier Principien, welche hier nicht weiter ausgeführt werden kann[1], mit dem oben gegebenen Grundsatze verbunden, daß nämlich Gleiches Gleiches hervorruft: wird es als nothwendig erscheinen, daß alle diejenigen Dinge, welche vorzugsweise dem Erdprincip, oder, was dasselbe ist, dem Magnetismus eignen, besonders also die Metalle, und unter diesen wieder das Eisen, die dem Magnetismus entsprechende organische Dimension der Reproduktion fordern. Wie überhaupt nach dieser Ansicht das qualitative Verhalten das wesentlichste ist, so wird auch der Unterschied sogenannter flüchtiger und fixer Mittel mehr oder weniger seine Bedeutung verlieren, oder wenigstens einen ganz andern Sinn annehmen müssen. Denn in jedem möglichen Falle der Krankheit ist dasjenige Mittel indicirt, welches, es sey nun flüchtiger oder träger Art, die geforderte Dimension am bestimmtesten bekräftigt. Dasselbe, was von den Metallen, gilt auch von jenen Erzeugnissen des Pflanzenreichs, denen man lebenserregende Kraft zuschreibt. Sie üben diese Wirkung nicht durch den Kohlenstoff als solchen (was man nämlich insgemein so nennt), noch eigentlich durch den Gegensatz mit dem vorherrschenden Princip des sensibeln Systems, sondern, als Repräsentanten des Erdprincips, durch ihr magnetisches Verhältniß aus; dadurch also, daß sie die ihnen entsprechende Dimension der organischen Metamorphose fordern, wodurch dann indirekt, bis zu einem gewissen Punkte, wie schon oben (§. XXXII) bemerkt wurde, ein allgemeines Steigen des reellen Faktors, der Energie, im Ganzen des Organismus gesetzt ist. Denn alle Dimensionen kehren in allen

[1] Vgl. die Ausführung dieser Ansicht im vorhergehenden Band, S. 308 ff. D. H.

wieder; jedes der drei Systeme ist für sich wie der ganze Organismus, insbesondere aber nimmt die dritte Dimension, die Sensibilität, auch die erste wieder in sich auf. Dieselben Pflanzenstoffe, welche die Assimilation bestimmter hervorrufen, stimmen in dem Verhältniß, als sie in der Metamorphose selbst höher stehen, auch das sensible Organ productiver, und wenn jene Pflanzenprodukte, die schon wieder unter die Herrschaft der Cohärenz zurückgesunken sind, die Rinden z. B., sich mehr den Metallen gleichstellen und unmittelbarer die eigentliche Reproduktion bestimmen, so erwecken dagegen Stoffe oder Säfte, die von Blüthen, Samen, Samenbehältern u. s. w. herstammen, als Produkte einer höhern Metamorphose, zwar immer noch die Reproduktion, aber die Reproduktion in der Sensibilität, und wirken daher im eigentlichen Sinn narkotisch. Das Opium erregt nicht, sondern ruft das Pflanzenleben im thierischen Organismus und im sensibeln System insbesondere hervor; insofern und nur mittelbar erhebt es (innerhalb der schon oben angegebenen Grenze) den allgemeinen Grad der Energie oder Erregung.

§. XLII. Verwickelter ist die Betrachtung des Verhältnisses, welches die Irritabilität zu den ihr entsprechenden Potenzen der Außenwelt hat, indem sie selbst offenbar eine gedoppelte Seite zeigt, eine negative, womit sie gegen die erste Dimension gerichtet ist, und eine positive, wodurch sie in sich besteht und eigenthümlich bestimmt ist. Wie die feste Masse des Erdkörpers in den Erden zerfällt, so das Fleisch im System der Irritabilität, und wie dieser ganze Moment auf der wechselseitigen Unabhängigkeit und dem Nebeneinanderbestehen der Organe beruht (während in der Reproduktion dagegen alles auf Stetigkeit gegründet und die einzelne Bildung vom Begriff des Ganzen schlechthin beherrscht erscheint): so ist auch in der einzelnen Irritabilitätsäußerung nothwendiger Weise ein Moment des wechselseitigen Unabhängigseyns der Elemente voneinander, welches, als entgegengesetzt dem Moment der Stetigkeit oder der Länge, sich durch Beschränkung der letzteren und Hervorrufung der Breite, als der Form des Nebeneinanderseyns, ausdrücken muß. Dieses ist das Moment der insgemein sogenannten Contraktion, welche indeß von der ganzen Irritabilitätserscheinung nur die

eine Seite ist; denn es steht ihr als eine ebenso wesentliche die auf sie folgende Erschlaffung oder Expansion entgegen, welche Wiederherstellung der Länge und Beschränkung der Breite ist. Wir werden von Contraktion und Expansion in der Folge immer in der eben bestimmten Bedeutung reden, so nämlich, daß beide auf die erste Dimension bezogen werden. Beruht nun die Irritabilität selbst auf einem solchen Wechsel, in welchem der Contraktion und Expansion, der Breite und Länge ein ganz gleiches Moment zukommt, so werden wir nach Anleitung des schon früher Verhandelten (§. XL) den gleichen Gegensatz in der Außenwelt nicht minder nachweisen können.

§. XLIII. Durch die erste Dimension ist in die Natur der Grund aller Selbstheit gelegt, so wie durch die zweite der Grund aller Nichtselbstheit. In jener verlieren die Wesenheiten ihr unabhängiges Seyn, indem sie in ein gemeinsames Leben eingehen; diese gibt ihnen die Freiheit und das unabhängige Bestehen wieder. Der Wasserstoff gehört (nach §. XL) der zweiten Dimension an, aber nur als negirte Selbstheit, d. h. er ist an sich und seiner eigentlichen Tendenz nach immer noch expansiv, nach Fortsetzung des Gleichen in Gleichem strebend (wie der Lichtstrahl oder die positive Elektricität), obgleich für sich unfähig Cohärenz herzustellen, und obschon mit dem Minimum von Masse oder Concretem gesetzt. Der Sauerstoff dagegen als das unendliche Princip (§. XL) gibt den Elementen die wechselseitige Unabhängigkeit zurück, und ruft ebenso bestimmt die Contraktion hervor, als jener zur Expansion strebt. Diese beiden Principien haben also zur Irritabilität dasselbe entgegengesetzte Verhältniß, welches zwischen den beiden Momenten dieser Thätigkeit selbst stattfindet. Der Sauerstoff ist auch in Bezug auf den Organismus das Aufhebende der Stetigkeit und Hervorrufende der zweiten Dimension; der Wasserstoff tendirt zur Continuität und Herstellung der ersten Dimension; jener ist also das der Zusammenziehung, dieser das der Ausdehnung Entsprechende. In Folge dieser Bestimmungen werden wir über das Verhältniß der Irritabilität zu den äußern Potenzen einige Bemerkungen machen, da wir etwas Abgeschlossenes hierüber aufzustellen, noch wenigstens, nicht unternehmen wollen.

§. XLIV. In jedem System des Organismus wiederholen sich alle Dimensionen: so auch in dem System der Irritabilität die erste Dimension durch den Kreislauf, der, von seiner aktiven Seite betrachtet, vor allen organischen Bewegungen am bestimmtesten die Zeit in sich selbst hat (denn dem Schema dieses Moments gemäß steht dem Uebergewicht der Expansion oder Länge im Arteriensystem ein Gleiches der Contraktion oder Breite im Venensystem entgegen). Das nächste und unmittelbarste Verhältniß zu jener Seite des Kreislaufes werden also auch diejenigen Stoffe haben, welche durch ihre Qualität am bestimmtesten der ersten Dimension angehören (§. XLI). Und zwar werden sie hauptsächlich das Verhältniß jener Bewegung zur Zeit (also die Schnelligkeit oder Langsamkeit derselben im Ganzen) bestimmen; insbesondere erscheint es als nothwendig, daß die narkotischen Mittel in dem Verhältniß, als sie die gedachte Wirkung ausüben, die Schnelligkeit der sich succedirenden Bewegungen mindern, indem sie durch die bestimmte Forderung der ersten Dimension Ursache sind, daß das arterielle System die Zeit vollkommener in sich selbst setzt. Vergleichen wir hiemit, was über das Verhältniß dieser Mittel zur Sensibilität bereits im Vorhergehenden erklärt wurde (§. XLI), so sehen wir, daß ihre Wirkung sich gleich bleibt in allen Potenzen des Organismus; überall nämlich wirken sie auf die erste Dimension. — Von den sogenannten wasserstoffhaltigen Mitteln nun zu reden, so können sie als solche, die nur dem einen Moment der Irritabilität, nämlich der Expansion, entsprechen, auch unmittelbar nur diese bedingen und auf Kosten der Contraktion erhöhen. In der Beziehung auf das arterielle System werden durch sie vorzüglich diejenigen Verschiedenheiten der Bewegung influirt seyn, welche auf dem größeren oder geringeren Verhältniß der Dilation zur Contraktion beruhen. Erheben nun diese Mittel in der Irritabilität allgemein das Moment der Expansion oder der Streckung, und beschränken dagegen das der Breite oder der Contraktion (welches vorzugsweise in den Respirationswerkzeugen dargestellt ist), so mögen sie dagegen die Reproduktion keineswegs unbedingt fordern, weil sie nur in der zweiten Dimension der Expansion entsprechen, welches die schon oben (§. XXXVI

bemerkte Grenze ihrer Wirkung auf dieselbe näher bezeichnet. Noch bestimmter vermögen sie die Sensibilität als diejenige Funktion, in welche die erste und zweite Dimension gleicherweise eingehen, zwar in gewissem Maß zur Thätigkeit und Produktivität aufzufordern, die aber bei den höheren Graden alles Concrete und Bestimmte verliert und völlig gehaltlos wird, ein Zustand, der sich, im Gegensatz mit dem der Betäubung, durch Berauschung ausdrückt.

§. XLV. Von dem Verhalten des Sauerstoffs wollen wir des Gegensatzes wegen, und weil er auf die Irritabilität die nächste Beziehung hat, hier sogleich allgemein handeln, obschon sich seine Wirkung keineswegs bloß auf die letzte einschränkt. Vielmehr ist er dasjenige Princip der Natur, welches durchaus auf die Herstellung der aktuellen Unendlichkeit in der Materie ausgeht, und das Leben aus seinen Fesseln befreit, insofern belebend oder zerstörend, wie es betrachtet wird. Der lange geführte Streit über seine Wirkungsweise mußte so lange unentschieden bleiben, als man diese bloß entweder als reizend oder als schwächend erkennen wollte. Da jene aktuelle Unendlichkeit der Stoff ist, aus dem alles Concrete sich bildet, so hat der Sauerstoff insofern ein nothwendiges Verhältniß zur Reproduktion. Der Verähnlichung des Nahrungsstoffes muß Fluidisirung vorausgehen, daher die entschiedene Nothwendigkeit des Sauerstoffs in Bezug auf die Verdauung, obgleich er aus eben diesem Grunde der eigentlichen Produktion von Masse, die (gesunder oder krankhafter Weise wirkend) auf Herstellung der Continuität, Ansatz des Gleichen an Gleiches ausgeht, entgegen ist. Die gänzliche Abhängigkeit der Irritabilität von diesem Princip ist so vielfach anderwärts bestätigt, daß wir als unserer Ansicht eigenthümlich nur etwa die Bestimmung betrachten können, daß er das dem eigentlichen Moment der Contraktion entsprechende und dasselbe bedingende Princip ist. Die Arterien, deren angeborene Tendenz die zur Expansion und Länge ist, werden durch das von Sauerstoff getränkte und in Kügelchen von unabhängigem Leben aufgelöste Blut zur Zusammenziehung sollicitirt; aber für die willkürliche Bewegung selbst ist durch den Abgang dieses Princips das Unvermögen zur Contraktion gesetzt. Wie kann

hier von schwächender oder stärkender Wirkung die Rede seyn? Eine bestimmte Energie der Contraktion gehört so gewiß zur äußern Lebensstärke als eine gleiche Energie der Expansion; dennoch ist das, was jene erhebt, nothwendig entgegengesetzt dem, was diese erhebt. In allen jenen nicht seltenen und nicht unbedeutenden Krankheitsformen, in welchen die Expansion über die Contraktion auf eine der qualitativen Bestimmtheit des Organismus widerstreitende Art das Uebergewicht hat, ist der Sauerstoff als Bedingendes der Heilung ebenso nothwendig gefordert als der Wasserstoff in den entgegengesetzten Fällen; deßgleichen, so oft zwischen Organen, die bestimmt sind wechselseitig von einander unabhängig zu seyn, Continuität eintritt, und die Selbständigkeit eines jeden derselben dadurch gekränkt ist. Freies Nebeneinanderbestehen einer Totalität von Organen und vollkommene innere Einheit aller zugleich ist das einzig Auszeichnende der Sensibilität, welche auch dadurch sich als das vollkommenste Abbild der Art darstellt, wie die Dinge im Universum vereinigt sind. Inwiefern also jene wechselseitige Unabhängigkeit die eine nothwendige Seite des Organismus der Sensibilität ist, hat der Sauerstoff auch zu dieser ein bestimmtes Verhältniß, und mag unter gegebenen Bedingungen jene Freiheit der Ausübung ihrer Funktionen bedingen, die man als Leichtigkeit oder Heiterkeit des Geistes zu empfinden glaubt.

§. XLVI. Waren es nun hauptsächlich die Erzeugnisse des Pflanzenreichs, welche durch alle Dimensionen die Reproduktion afficirten, und die aus der Luft und aus dem aufgelösten vegetabilischen Leben stammende, welche die Irritabilität, so wird es nun das eigentlich animalische Princip der Natur, und insbesondere werden es Produkte der thierischen Metamorphose seyn, welche am direktesten die Sensibilität als dritte Dimension hervorrufen und bekräftigen. Wie jederzeit die dritte Dimension dem Chaos oder der absoluten Identität am nächsten kommt, und von dieser das unmittelbarste Gegenbild ist, so hat auch von allen Elementen das des Stickstoffs die größte Selbständigkeit, ja die nächste Aehnlichkeit mit dem Sauerstoff, wofür die Kausticität und der Kraft des Feuers ähnelnde Zerstörungskraft der Alkalien, ihr Vermögen,

die Metalle aufzulösen, und mehrere andere der ganz eigenthümlichen und noch immer so dunkeln Wirkungen jenes Princips, Bürge sind. Dieses nun ist auch das eigentlich Substantielle des Organismus. Das unmittelbare Verhältniß des Stickstoffs zur Assimilation (welche die dritte Dimension der bildenden Thätigkeit ist) bedarf keiner Nachweisung und ist von selbst klar. In der Irritabilität entspricht der dritten Dimension die willkürliche Bewegung, ja diese ist, wie sich klar beweisen läßt, selbst nur die umgekehrte Seite der Sensibilität. Der Stickstoff aber wird durch die Verbindung mit dem Wasserstoff in den Alkalien zur zweiten Dimension heruntergezogen, und diesen kommt daher das unmittelbarste Verhältniß zur willkürlichen Bewegung zu. Aber worauf beruht auch die unleugbare Wirkung der Alkalien, besonders in denjenigen Zuständen, wo, wie im Starrkrampf, ein willkürliches Bewegungsorgan zum unwillkürlichen herabgesetzt wird, anders als darauf, daß sie jenem die dritte Dimension zurückgeben und, diese in ihm setzend, es wieder zum willkürlichen Organ erheben? Endlich aber ist unwidersprechlich und anerkannt, daß das unmittelbarste Verhältniß zu der Sensibilität in der Sensibilität nur jenen höheren Erzeugnissen des thierischen Lebensprocesses zustehe, zu welchen z. B. der Moschus gehört, dessen einzige und oft ausschließliche Wirkungskraft in eigentlich nervosen Affektionen die Aerzte aller Zeiten erfahren haben.

§. XLVII. Dieses mag vorjetzt hinreichen, die Uebereinstimmung unserer Behauptungen mit der Natur nachzuweisen. Zwar haben wir uns dabei fast allein auf das Verhältniß äußerer Potenzen zu den Dimensionen des Organismus eingeschränkt; allein, können jene, weder als Krankheitsursachen noch als Gesundheit herstellend, anders als durch qualitative Affektion und genau ihren anderwärtsher erkannten und bewiesenen Qualitätsverhältnissen entsprechend wirken, so steht, auch nur von dieser Seite, hinlänglich begründet der Satz fest: daß alle Krankheit ursprünglich allein auf das qualitative Verhältniß gegründet sey, zu dem sich das quantitative bloß als Accidens gesellt; daß daher auch die wissenschaftliche Construktion der Krankheiten nach ihren Geschlechtern und Arten einzig darin bestehen könne, die Verhältnisse derselben zu

den Dimensionen des Organismus (wie sie nach einem bestimmten Typus sich in jedem System wiederholen) darzuthun, so wie die Kunst ihrer Entfernung darin, denselben Verhältnissen gemäß ihnen entgegenzuwirken. Das Erste wirklich zu leisten, bleibt den weiteren Ausführungen dieser Zeitschrift und den Bemühungen gleichdenkender theilnehmender Freunde überlassen.

Philosophische Untersuchungen

über das

Wesen der menschlichen Freiheit

und die

damit zusammenhängenden Gegenstände.

1809.

Vorbericht[1].

Ueber die folgende Abhandlung findet der Verfasser nur weniges zu bemerken.

Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, sammt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniß überlassen werden.

Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.

Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf natur-

[1] Diese Bemerkungen bildeten ursprünglich einen Theil der Vorrede zu Schellings Philosophischen Schriften, erster Band, Landshut 1809, wo die Abhandlung zuerst erschien. D. H.

philosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: Philosophie und Religion gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muß er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten muß.

Obgleich der Verfasser über die Hauptpunkte, welche in derselben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Bös, Persönlichkeit u. s. w. sich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift Philosophie und Religion ausgenommen), so hat dieß nicht verhindert, ihm bestimmte, sogar dem Inhalt dieser — wie es scheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemessene Meinungen darüber nach eignem Gutdünken beizulegen. Auch mögen unberufene sogenannte Anhänger, vermeintlich nach den Grundsätzen des Verfassers, manches Verkehrte wie über andere so auch über diese Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges, beschlossenes System haben können. Dergleichen hat der Verfasser bis jetzt nie aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen (und auch diese oft nur in einer einzelnen, z. B. polemischen, Beziehung) gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt, deren Zusammenhang einzusehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems ist, da sie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchstwenigen verstanden worden. Gleich nach Erscheinung dieses Fragments fing das Verleumden und Verfälschen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Uebersetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialischere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloser poetischer Taumel sich der Köpfe bemächtigt hatte) die

schlimmste Gattung war. Jetzt scheint sich wieder eine gesundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder gesucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die sich mit den Sentenzen der neuen Philosophie wie französische Theaterhelden gespreizt oder wie Seiltänzer geberdet haben, allgemein für das zu erkennen, was sie ist; zugleich haben die andern, die das erhaschte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel absangen, endlich einen so allgemeinen Ekel erregt, daß sie bald kein Publikum mehr finden werden; besonders, wenn nicht bei jeder unverständigen Rhapsodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftstellers zusammengebracht sind, von übrigens nicht übelwollenden Beurtheilern gesagt wird, sie sey nach dessen Grundsätzen verfaßt. Behandeln sie lieber jeden solchen als Original, was doch im Grunde jeder seyn will, und was in gewissem Sinne auch recht viele sind.

So möge denn diese Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen, und manches lose und leichte Geschwätz von der andern Seite niederzuschlagen.

Schließlich wünschen wir, es mögen die, welche den Verfasser von dieser Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenso unumwunden darlegen, als es hier geschehen ist. Wenn vollkommene Herrschaft über seinen Gegenstand die freie kunstreiche Ausbildung desselben möglich macht, so können doch die künstlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philosophie seyn. Noch mehr aber wünschen wir, daß der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und nicht der die Deutschen nur zu oft beherrschende Sektengeist die Gewinnung einer Erkenntniß und Ansicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutschen bestimmt schien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, den 31. März 1809.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen, indem die Thatsache der Freiheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall seyn muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daß die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist dieses die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, daß, da die

individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde) zusammenhängt, irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden seyn muß, mit dem die Freiheit zusammenbesteht. Im Allgemeinen behaupten, daß dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heißt wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch seyn kann. Es kommt auf die Bestimmung des Princips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntniß anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philosophie hat, fremd seyn müssen; wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, daß es eine ganz alte Lehre sey, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sey), werde verstehen, daß der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntniß behaupte, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreife [1]. Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntniß zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig ist. Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu leugnen; zu sagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden wird. So mußte die Fichtesche Lehre ihre Anerkennung der

[1] Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 283. ed. Fabric.

Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten gerieth. Es scheint daher, daß, so viel auch für jene Behauptung von dem bloß historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen läßt — (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntniß selbst geschöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) — der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth seyn würde. Denn diese große Aufgabe allein ist die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre.

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus[1]. Es ist unleugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das Uebrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigenthümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren

[1] Frühere Behauptungen der Art sind bekannt. Ob die Aeußerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: „der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft" etwa einen andern Sinn haben könne, lassen wir dahingestellt.

Hülfe über das Gedachtetste aburtheilen. Dennoch kommt bei einer so außerordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu leugnen seyn, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied. Daß sich der fatalistische Sinn damit verbinden läßt, ist unleugbar; daß er aber nicht wesentlich damit verbunden sey, erhellt daraus, daß so viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebenso sehr

oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtseyn der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun die Lehre nothwendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?

Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge anderer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann. Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modificationen allerdings scheinen könnte, bloß gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern toto genere von Gott verschieden. Welches auch übrigens ihr Verhältniß zu Gott seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieser der allein selbständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Bloß unter dieser Voraussetzung gelten andere Eigenschaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseyns, d. h. abgeleiteter Weise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete in das seiner Natur nach Ursprüngliche übergehen kann, so wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie

zusammengenommen diese ausmachen können, da sie als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daß bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, daß er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modificirter, d. h. abgeleiteter, Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch diesen einzigen Zusatz tritt das Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist. Der Grund solcher Mißdeutungen, welche auch andere Systeme in reichem Maß erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Mißverständniß des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde — indem z. B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den, dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden. Es sey z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene sind einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute: so wird dieß so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geleugnet, beide seyen logisch das Nämliche.

Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird dieß so verstanden: das Freie sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen ist. Das Nämliche geschieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leib eins ist; welcher so ausgelegt wird: die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daß das scheinbar Nothwendige an sich ein Freies sey, ob es gleich ebenso gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bei Seite gesetzt. Bei solchen Mißverständnissen, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädicat als vorangehendes und folgendes (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos seyn soll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie Antecedens zum Consequens verhalten. Eben dieß ist der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete (implicitum et explicitum) entgegengesetzt wurden [1].

[1] Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philosophie durch Logik umschaffen wollte, der aber nicht zu kennen scheint, was schon Leibniz, in dessen Fußtapfen er zu wandeln sich vorstellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wissowatius (Opp. T. I ed. Dutens, p. 11) über den Sinn der Copula gesagt hat, verarbeitet sich noch immer an diesem Irrsal, nach welchem er Identität mit Einerleiheit verwechselt. In einem vor uns liegenden Blatt steht folgende von ihm herrührende Stelle: „Nach der Anforderung Platons und Leibnizens besteht die Aufgabe der Philosophie in Aufweisung der Unterordnung des Endlichen unter

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daß die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen

das Unendliche, nach der Anfoderung Xenophanes, Brunos, Spinozas, Schellings im Aufweisen der unbedingten Einheit beider". Inwiefern hier Einheit dem Gegensatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichere ich Hrn. Reinhold, daß er, wenigstens was die beiden letzten betrifft, sich im Irrthum befinde. Wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten, daß im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Ansehung unsrer thun werden. Ich rede nur von Spinoza, und frage, wie man dieses Verfahren nennen soll, über Systeme, ohne sie gründlich zu kennen, in den Tag hinein zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dieß oder jenes anzudichten? In der gewöhnlichen sittlichen Gesellschaft würde es gewissenlos genannt werden. — Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philosophie, ebenso wie jener älteren, in der Nichtunterscheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zusammenhang (Nexus), so wie der Verschiedenheit (Diversität) mit dem Unterschiede. Es ist nicht das erste Beispiel, daß Hr. R. in seinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat. Es scheint dieß die Art zu seyn, wie er die nöthige Medicina mentis für sich gebraucht; wie man Beispiele haben will, daß Personen von reizbarer Einbildungskraft durch Arzneien, die sie andere für sich nehmen ließen, genesen sind. Denn wer begeht diesen Fehler der Verwechslung — dessen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit ist — mit dem Zusammenhang in Bezug auf ältere und neuere Philosophie bestimmter als eben Hr. R. selbst, der das Begriffenseyn der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete Gleichheit beider auslegt, und der allgemein die Nichtverschiedenheit (der Substanz oder dem Wesen nach) für einen Nichtunterschied (der Form oder dem logischen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich so zu verstehen ist, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, so müßte auch der bekannte Satz, daß das Ding und der Begriff des Dings eins ist, so verstanden werden, als könnte man z. B. den Feind anstatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee schlagen u. s. w., Consequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewiß selbst zu gut findet.

zu vermischen? es ist dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn außer Gott (nicht bloß extra, sondern auch praeter Deum) nichts ist, wie kann er anders als dem bloßen Wort nach Alles seyn; so daß also der ganze Begriff überhaupt sich aufzulösen und in nichts zu verfliegen scheint. Ohnehin fragt sich, ob mit der Auferweckung solcher allgemeinen Namen viel gewonnen sey, die in der Ketzerhistorie zwar in Ehren zu halten seyn mögen, für Produktionen des Geistes aber, bei denen, wie in den zartesten Naturerscheinungen, leise Bestimmungen wesentliche Veränderungen verursachen, viel zu grobe Handhaben scheinen. Es ließe sich noch zweifeln, ob sogar auf Spinoza die zuletzt angegebene Bestimmung anwendbar sey. Denn wenn er außer (praeter) der Substanz nichts anerkennt als die bloßen Affektionen derselben, wofür er die Dinge erklärt, so ist freilich dieser Begriff ein rein negativer, der nichts Wesentliches oder Positives ausdrückt. Allein er dient auch bloß zunächst das Verhältniß der Dinge zu Gott zu bestimmen, nicht aber, was sie für sich betrachtet seyn mögen. Aus dem Mangel dieser Bestimmung kann aber nicht geschlossen werden, daß sie überall nichts Positives (wenn gleich immer abgeleiteter Weise) enthalten. Spinozas härtester Ausdruck ist wohl der: das einzelne Wesen sey die Substanz selbst, in einer ihrer Modificationen, d. h. Folgen, betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Substanz = A, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet = $\frac{A}{a}$: so ist das Positive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deßwegen $\frac{A}{a} = A$, d. h. daß die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet einerlei sey; oder mit andern Worten, es folgt nicht, daß $\frac{A}{a}$ nicht eine eigne besondere Substanz (wenn gleich Folge von A) sey. Dieß steht freilich nicht bei Spinoza; allein erstens ist hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; sodann fragt sich nur, ob die gegebene Ansicht mit dem Spinozismus an sich unverträglich sey. Man wird dieß schwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daß die Monaden des Leibniz, die ganz das sind,

was im obigen Ausdruck $\frac{A}{a}$ ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind. Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z. B. daß das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$ .... nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn.

Wollte man nun weitergehend die Leugnung — nicht der Individualität, sondern — der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freiheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es scheint daher die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhältniß des

Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deßwegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibniz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbständig, so wäre dieß vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (Consequentia absque Consequente), und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffenseyn in einem andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist. Wäre das in einem andern Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische seyn, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen,

wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgefloſſen, also nichts Eignes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müßten sie schon eben darum lebendig seyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja, in der menschlichen Seele, so anwachsend, daß er seine eigne Mutter bezwingt und sich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Specification der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daß sie ihren Schöpfungen bloß idealische Wirklichkeit ertheilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn; denn was ist das Beschränkende unsrer Vorstellungen als eben, daß wir Unselbständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott.

So ungenügend auch für den tiefer sehenden eine so allgemeine Deduktion an sich selbst ist, so erhellt doch so viel aus ihr, daß die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sey. Wir erwarten nicht, daß man uns den Spinozismus entgegensetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das System, wie es in irgend eines Menschen Kopf sich zusammengefügt, sey das Vernunftsystem κατ' ἐξοχήν, das ewige unveränderliche. Was versteht man denn unter Spinozismus? Etwa die ganze Lehre, wie sie in den Schriften des Mannes vorliegt, also z. B. auch

seine mechanische Physik? Oder nach welchem Princip will man hier scheiden und abtheilen, wo alles so voll außerordentlicher und einziger Consequenz seyn soll? Es wird immer in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, daß zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte: das System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt (so wurde es verstanden) und alles einer blinden gedankenlosen Nothwendigkeit unterwirft, sey das einzige der Vernunft mögliche — aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um sie zu begreifen, muß man sich den herrschenden Geist eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechanische Denkweise, die in dem französischen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchlosigkeit erstieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutschland fing man an, diese Art zu sehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philosophie zu halten. Da indeß ursprünglich deutsches Gemüth nie die Folgen davon mit sich vereinigen konnte, so entstand daher zuerst der für die philosophische Literatur der neueren Zeit charakteristische Zwiespalt von Kopf und Herz: man verabscheute die Folgen, ohne sich von dem Grund der Denkweise selbst befreien oder zu einer bessern erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen; und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem (vermeintlich) höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäßig ist, ist oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor aller Augen; das einzige noch möglich scheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zurückschrecken, sie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage, da jene Denkweise längst vorüber ist, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich seyn, noch auch die nämlichen Folgen versprechen [1].

[1] Den Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recension der neueren Schriften

Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind — in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist u. s. f. ins Unendliche. Daher die Lebloſigkeit seines Systems, die Gemüthloſigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, daß schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist, so muß sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann. Wie allgemein sind die Ausdrücke, daß die endlichen Wesen Modificationen oder Folgen

Fichtes in den Heidelbergischen Jahrb. der Literatur (1. Jahrg., 6. Heft, S. 139) dem letzten ertheilt, sich bei seinen polemischen Unternehmungen ausschließlich an den Spinoza zu halten, weil bei diesem allein das der Form und Consequenz nach durchaus vollendete System des Pantheismus — welcher nach der oben angeführten Aeußerung zugleich das System der reinen Vernunft wäre — angetroffen werde; dieser Rath mag zwar übrigens gewisse Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch ins Sonderbare, daß Hr. Fichte ohne Zweifel der Meinung ist, den Spinozismus (als Spinozismus) bereits durch die Wissenschaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. — Oder ist der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeintlich traurige Ehre, Vernunftsystem zu seyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

von Gott sind; welche Kluft ist hier auszufüllen, welche Fragen sind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnißvoller erschienen. Mit Einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erstemal gebraucht wird. Es würde verdrießlich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den

Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen, indem es keineswegs unsre Absicht seyn konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die sich aus dem einseitig-realistischen oder dogmatischen System gegen den Begriff der Freiheit erheben lassen und vorlängst erhoben worden sind, zu berücksichtigen. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen", womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unsrer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben. Möchten doch die, welche diesen beurtheilen oder sich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerste Voraussetzung desselben ist; in wie ganz anderm Licht würden sie ihn betrachten und auffassen! Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und thut bloß andern nach, was sie thun; ohne Gefühl weßwegen sie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von

Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist. Von der andern Seite aber, wenn Freiheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die specifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin. Ebenso wäre es ein Irrthum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meinung, die nur aus Verwechslung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Falle realistisch, in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe. Eben hieraus ist vorläufig zu ersehen, daß die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen so wenig auflösbar seyn werden als durch irgend ein anderes particelles System. Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.

Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft[1]:

[1] Hr. Fr. Schlegel hat das Verdienst, in seiner Schrift über Indien und an mehreren Orten diese Schwierigkeit besonders gegen den Pantheismus geltend

Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet. Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloßen sogenannten concursus, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Creatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist als mitverursachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Positive der Creatur von Gott kommt, muß auch in diesem System behauptet werden. Wird nun angenommen, es sey in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dieß Positive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Positive des Bösen, soweit es positiv ist, sey gut. Damit verschwindet das Böse nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Bösen *Seyende* gut ist, woher ist denn das, *worin* dieses Seyende ist, die *Basis*, welche eigentlich das Böse ausmacht? Ganz verschieden von dieser Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechselt) ist die, daß im Bösen überall nichts Positives sey, oder anders ausgedrückt, daß es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern Positiven) existire, sondern alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein bloßes Plus und Minus der Vollkommenheit sey, wodurch kein Gegensatz begründet wird, und also das Böse gänzlich

gemacht zu haben; wobei bloß zu bedauern ist, daß dieser scharfsinnige Gelehrte seine eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen und seinem Verhältniß zum Guten nicht mitzutheilen für gut gefunden hat.

verschwindet. Es wäre dieß die zweite mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daß alles Positive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Bösen sich zeigt, zwar vergleichungsweise unvollkommener als die welche im Guten, an sich aber, oder außer der Vergleichung betrachtet, doch selbst eine Vollkommenheit, die also, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur keiner ist. Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die wahre Meinung des Spinoza sey. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sey die Freiheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. Allein wenn er nur diese Indifferenz nicht bloß negativ denkt, sondern als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen, so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das ist, was sie diesem Begriff zufolge seyn muß (und sie ist es unfehlbar), daß es alsdann auch mit der oben versuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe; denn ist die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Hierdurch getrieben kann man versucht werden, sich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieses System, wenn es wirklich als die Lehre von zwei absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Principien gedacht wird, ist nur ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böse Grundwesen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, so ist die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Bösen von dem Guten zwar auf Ein Wesen concentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbst wenn angenommen wird, daß dieses zweite Wesen anfänglich gut erschaffen worden und durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That in allen bisherigen Systemen unerklärbar. Daher, wenn man auch

endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daseyn und somit das der Welt als eine Entfernung von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten sie schon auf irgend eine Weise daseyn, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkürliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes: so sind sie durch Gott in den Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstoßen, Gott also ist Urheber dieses Zustandes. Oder sie ist unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluß des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkürlich von Seiten der Dinge, ein Losreißen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hülfsgedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das Erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos[1] spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dieß eben (das zu weiterem Produciren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muß auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und dieß ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen.

[1] Ennead. I, L. VIII, c. 8.

Diesen Betrachtungen zufolge scheint es eben nicht billig, die ganze Last dieser Schwierigkeit nur auf Ein System zu werfen, besonders da das angeblich höhere, was ihm entgegengesetzt wird, so wenig Genüge leistet. Auch die Allgemeinheiten des Idealismus können hier keine Hülfe schaffen. Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint, muß natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische, oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber er muß Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, daß auch das ideelle Princip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Aseität, Modificationen u. s. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Contrast stehen. Wo aber das ideelle Princip wirklich in hohem Maße kräftig wirkt, aber die versöhnende und vermittelnde Basis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthusiasmus, der in Selbstzerfleischung, oder, wie bei den Priestern der phrygischen Göttin, in Selbst-

entmannung ausbricht, welche in der Philosophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft vollbracht wird.

Es schien nöthig, diese Abhandlung mit der Berichtigung wesentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, besonders aber neuerdings, verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen sind daher als bloße Einleitung zu unsrer eigentlichen Untersuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läßt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. Wir leugnen darum nicht, daß diese richtige Ansicht nicht schon längst in einzelnen Geistern vorhanden gewesen sey. Aber eben diese waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philosophie gebräuchlichen Schmähworten, Materialismus, Pantheismus u. s. w., den lebendigen Grund der Natur aufsuchten, und im Gegensatz der Dogmatiker und abstrakten Idealisten, welche sie als Mystiker ausstießen, Naturphilosophen (in beiderlei Verstande) waren.

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben[1]. Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seyen mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dieß nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie

[1] Man s. dieselbe in der Zeitsch. für specul. Physik Bd. II, Heft 2, §. 54 Anm. [IV, S. 146.] ferner Anm. 1 zu §. 93 und die Erklärung S. 114. [S. 203.]

reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt[1]. Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuale Seyn der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur[2]; oder ist sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt[3]. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffensein der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des

[1] A. a. O. S. 59. 60. [S. 163].
[2] Ebendas. S. 41. [S. 146].
[3] Das. S. 114. [S. 203].

Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist[1], d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den

[1] Es ist dieß der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modificirten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Princip dem guten nicht bei- sondern untergeordnet ist. Kaum ist zu fürchten, daß jemand das hier aufgestellte Verhältniß mit jenem Dualismus verwechseln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein wesentlich-böses Princip ist und eben darum seiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewußtseyn der tiefen Nacht, aus der er ans Daseyn gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Mißverstand der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern fumum ex fulgore machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichtesche Präcipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst

in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht[1], und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewegen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältniß der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern

[1] In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels.

durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener seyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur Folgendes wesentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade

eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deßhalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu seyn — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also

wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Principien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund seyn muß) — so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deßhalb nicht aufhört Materie (finsteres Princip) zu seyn — aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Princips des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht) — wenn er nämlich nicht der Geist

der ewigen Liebe ist — kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt (so wie der ruhige Willen im stillen Grunde der Natur eben darum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn (denn der Wille der Creaturen ist freilich außer dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede

einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist) ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben seyn kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffendste Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit ist nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes sich aufthun: sie entsteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst aktuirt, oder der aufgereizte Archäus seine ruhige Wohnung im Centro verläßt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht, und der Uebergang von Krankheit zur Gesundheit eigentlich nur durch das Entgegengesetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Wesens, geschehen kann, aus welcher die Scheidung (Krisis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu seyn strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteorische Erscheinung desselben — ein Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn — ist, nichtsdestoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, ebenso verhält es sich mit dem Bösen.

Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert[1]

[1] In der Abhandlung: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft seyn kann", im Morgenblatt 1807, Nr. 197, und: „Ueber

Alle andern Erklärungen des Böſen laſſen den Verſtand und das ſittliche Bewußtſeyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde ſämmtlich auf der Vernichtung des Böſen als poſitiven Gegenſatzes und der Reduktion deſſelben auf das ſogenannte malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur. Es war unmöglich, ſagt Leibniz, daß Gott dem Menſchen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn ſelbſt zum Gott zu machen: das Nämliche gilt von den geſchaffenen Weſen überhaupt; es mußten darum verſchiedene Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einſchränkung derſelben ſtattfinden. Fragt man, woher das Böſe kommt, ſo iſt die Antwort: aus der idealen Natur der Creatur, ſofern ſie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verſtande enthalten ſind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten iſt die ideelle Urſache des Böſen und Guten, und muß an die Stelle der

Starres und Fließendes", in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft III. Bd., 2. Heft. Zur Vergleichung und weitern Erläuterung ſtehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung am Ende dieſer Abhandlung S. 203: „Einen lehrreichen Aufſchluß gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegenſatze der ſogenannten organiſchen wohlthuenden Lebensglut, indem hier Feuer und Waſſer in Einem (wachſenden) Grunde zuſammen, oder in Conjunction eingehen, während ſie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Waſſer, als ſolche, d. h. als geſchiedene Sphären im organiſchen Proceſſe, ſondern jenes war als Centrum (myſterium), dieſes als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufſchließung, Erhebung, Entzündung des erſten zuſammen mit der Verſchließung des zweiten gab Krankheit und Tod. So iſt nun allgemein die Ichheit, Individualität freilich die Baſis, das Fundament oder natürliches Centrum jedes Creaturlebens; ſowie ſelbes aber aufhört dienendes Centrum zu ſeyn und herrſchend in Peripherie tritt, brennt es als tantaliſcher Grimm der Selbſtſucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ☉ wird nun ○ — das heißt: an einer einzigen Stelle des Planetenſyſtems iſt jenes finſtere Naturcentrum verſchloſſen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Syſtems (Lichteinſtrahl- oder Offenbarung des Ideellen). Eben darum iſt alſo dieſe Stelle der offene Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Syſteme — und erhöbe oder öffnete ſich auch dort das finſtere Naturcentrum, ſo verſchlöſſe ſich eo ipso der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finſterniß im Syſtem, oder die Sonne erlöſche!"

Materie der Alten gesetzt werden[1]. Es gibt, sagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Principien, aber beide in Gott, diese sind der Verstand und der Wille. Der Verstand gibt das Princip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er stellt die Naturen so vor, wie sie nach den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich den Grund der Zulassung des Bösen, aber der Wille geht allein auf das Gute[2]. Diese einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verstand nicht seine eigne Ursache ist[3]. Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweier Principien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß ist, und wenn auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, so läuft das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten. Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste[4]. Unvollkommenheiten im allgemeinen

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 136.

[2] Ebendas. S. 240.

[3] Ebendas. S. 387.

[4] Es ist in dieser Beziehung auffallend, daß nicht erst die Scholastiker, sondern schon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten. Merkwürdig ist besonders die Stelle contr. Jul. L. 1, C. III: Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile

metaphyſiſchen Sinn iſt nicht der gewöhnliche Charakter des Böſen, da es ſich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel ſeltener das Gute begleitet. Der Grund des Böſen muß alſo nicht nur in etwas Poſitivem überhaupt, ſondern eher in dem höchſten Poſitiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unſerer Anſicht allerdings der Fall iſt, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des erſten Grundes liegt. Leibniz verſucht auf jede Weiſe begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böſe entſtehen könne. Der Wille, ſagt er, ſtrebt nach dem Guten im Allgemeinen und muß nach Vollkommenheit verlangen, deren höchſtes Maß in Gott iſt; wenn er aber in den Wollüſten der Sinne mit Verluſt höherer Güter verſtrickt bleibt, ſo iſt eben dieſer Mangel des Weiterſtrebens die Privation, in welcher das Böſe beſteht. Sonſt, meint er, das Böſe bedürfe ſo wenig eines beſondern Princips als die Kälte oder Finſterniß. Was im Böſen Bejahendes ſey, komme nur begleitungsweiſe in daſſelbe, wie Kraft und Wirkſamkeit in die Kälte; frierendes Waſſer zerſprenge das ſtärkſte einſchließende Gefäß und doch beſtehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung[1] Weil indeß die Beraubung für ſich gar nichts iſt, und, ſelbſt um bemerklich zu werden, eines Poſitiven bedarf, an dem ſie erſcheint, ſo entſteht nun die Schwierigkeit, das Poſitive zu erklären, welches dennoch im Böſen angenommen werden muß. Da Leibniz daſſelbe nur von Gott herleiten kann, ſo ſieht er ſich genöthigt, Gott zur Urſache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derſelben der urſprünglichen Einſchränkung der Creatur zuzuſchreiben. Er ſucht dieß Verhältniß durch den von Kepler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es ſey dieſe, ſagt er, das vollkommene Bild einer urſprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einſchränkung der Creatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verſchiedene Körper von ungleicher Maſſe mit ungleichen Geſchwindigkeiten bewegt

esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

[1] Tentam. theod. p. 242.

werden, so liegt der Grund der Langsamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, sondern in dem der Materie angeborenen und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d. h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie[1]. Hiebei ist aber zu bemerken, daß die Trägheit selbst als keine bloße Beraubung gedacht werden kann, sondern allerdings etwas Positives ist, nämlich Ausdruck der innern Selbstheit des Körpers, der Kraft, wodurch er sich in der Selbständigkeit zu behaupten sucht. Wir leugnen nicht, daß auf diese Art die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sey[2].

Es entspringt diese Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Positiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenstehen kann. Allein es gibt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegensatz desselben bildet und von dem Begriff des bloß Verneinten weit absteht. Dieser entspringt aus dem Verhältniß des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Positive ist immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenstehende ist Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beiden ist dasselbe (von dieser Seite ist das Böse nicht limitirter oder schlechter als das Gute), aber das Formale in beiden ist ganz verschieden, dieses Formale aber kommt eben von dem Wesen oder Positiven selber her. Daher nothwendig im Bösen, wie im Guten, ein Wesen seyn muß, aber in jenem ein dem Guten entgegengesetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieses Wesen zu erkennen, ist der dogmatischen Philosophie unmöglich, weil sie keinen Begriff der Persönlichkeit, d. h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern

[1] Ebendas. P. I. §. 30.

[2] Aus dem gleichen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Bösen unzureichend seyn. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn erhobenen Endlichkeit.

nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwiedern, daß ja eben die Disharmonie eine Privation sey, nämlich eine Beraubung der Einheit, so wäre, wenn selbst im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an sich ungenügend. Denn es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt, und kein einzelner Ton für sich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist.

Von der Platonischen Ansicht, soweit wir sie beurtheilen können, wird besser bei der Frage nach der Wirklichkeit des Bösen die Rede seyn. Die Vorstellungen unseres über diesen Punkt bei weitem leichteren und den Philanthropismus bis zur Leugnung des Bösen treibenden Zeitalters stehen mit solchen Ideen nicht in der entferntesten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdischen Princip, indem sie dem Himmel nicht, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzen. Diese Vorstellung ist eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweise für das Böse keine Freiheit gibt (indem hier die sinnlichen Neigungen vorherrschen); richtiger zu reden aber das Böse völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirksamkeit des verständigen Princips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen seyn, nicht aber ein Grund positiv-böser und tugendwidriger. Gesetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äußere Eindrücke

brächte mit einer Art von Nothwendigkeit böse Handlungen hervor, so wäre der Mensch in diesen doch selbst nur leidend, d. h. das Böse hätte in Ansehung seiner, also subjektiv, keine Bedeutung, und da das, was aus einer Bestimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böse seyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Daß aber gesagt wird, das vernünftige Princip sey im Bösen unwirksam, ist auch an sich kein Grund. Denn warum übt es denn seine Macht nicht aus? Will es unwirksam seyn, so liegt der Grund des Bösen in diesem Willen, und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerstrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden, so ist hier bloß Schwäche und Mangel, aber nirgend ein Böses. Es gibt daher nach dieser Erklärung nur Einen Willen (wenn er anders so heißen kann), keinen zweifachen, und man könnte in dieser Hinsicht die Anhänger derselben, nachdem bereits die Namen der Arianer u. a. mit Glück in die philosophische Kritik eingeführt sind, mit einem ebenfalls aus der Kirchengeschichte, jedoch in einem andern Sinne genommenen, Namen die Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Lichtprincip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundene, d. h. zu Geist erhobene, ist, was im Guten wirkt, ebenso folgt das Böse nicht aus dem Princip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip; und wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen. Im Thier, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle Princip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht ins Licht geboren, wie im Menschen, es ist nicht Geist und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Bewußtloses und Bewußtes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn gerade deßhalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Principien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der

Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen[1].

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist[2]. Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen; eben dieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit

[1] In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

[2] Augustinus sagt gegen die Emanation: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen denn Gott; darum sey die Creatur aus Nichts erschaffen, woher ihre Corruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I, C. 2). Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes. Einen Aufschluß gibt der Ausdruck der Schrift: der Mensch sey ἐκ τῶν μὴ ὄντων, aus dem, das da nicht ist, geschaffen, so wie das berühmte μὴ ὄν der Alten, welches, so wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterscheidung zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte.

ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Sollicitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. Solange dieser Theil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt[1], ist ein bestimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Princip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deßwegen als böses Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läßt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme aus der alten Natur; denn alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die

[1] Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu schon durch seine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargestellten Platonischen Harmonik und durch die Ankündigung seiner Ausgabe des Timäos die besten Hoffnungen gegeben hat.

beiden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollicitirte; denn eben wie zuerst das Böse in einer Creatur entsprungen, ist hier die Frage. Es ist uns daher auch zur Erklärung des Bösen nichts gegeben außer den beiden Principien in Gott. Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Wollen zum Bösen seyn; ebensowenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist, und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins seyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft ist. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigner und besonderer Wille seyn, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finsterniß hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein Wollen zur Offenbarung, aber eben, damit diese sey, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind, und von Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der

Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Lust und Begierde, ist schon an sich eine Art der Freiheit, und niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muß, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen. Aber es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen oder finstern Princips der Creatur — nur aus aktivirter Selbstheit erklärlich sind. Woher in der Natur, neben den präformirten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen, wenn doch die Macht desselben erst durch den Menschen erregt worden; woher Erscheinungen, die auch ohne Rücksicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menschen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abscheu erregen[1]. Daß alle organischen Wesen der

[1] So ist die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, besonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Bösen setzen, gewiß nicht umsonst. Die vollkommene Ausbildung der Hülfsorgane, die im Menschen aufs Höchste gediehen ist, deutet nämlich schon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniß von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich gesunde ist, in dem das erste in seine Freiheit und Besonnenheit zurückgetreten ist, und vom bloß Werkzeuglichen (Peripherischen) sich geschieden hat. Wo hingegen die Hülfsorgane nicht ausgebildet

Auflösung entgegen gehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebensowohl unauflöslich seyn, und wenn irgend etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein Perpetuum mobile zu seyn. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung, kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden könnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt. Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsterniß erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dieß geschieht allein durch die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dingen und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung,

sind oder ganz mangeln, da ist das Centrum in die Peripherie getreten, oder es ist der mittelpunktlose Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Princip, das in der ersten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Gestalt, ist auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böse ist ja nichts anderes als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisirung strebt, und also in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieser ewig nur Grund ist, ohne selbst zu seyn, ebenso kann das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes sey, in dem dieser sich selbst habe und erkenne, und das als ein solches (als ein Unabhängiges) in ihm sey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erst im Menschen als Inneres (Basis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, so bleibt auch in der Geschichte das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde voran. Auf dieselbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für sich versuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurücksank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geschlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm: so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbaret; sondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsehung erkannte, daß ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz seyn müsse, ließ er den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit, enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche

Wesen seyn, die in diesem für-sich-Wirken des Grundes walteten. Diese uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menschengeschlecht nur in der Sage die schwache Erinnerung geblieben, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war; dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde, und saßen als mächtige Fürsten auf sichern Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da ist, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böser Geister an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Gesundheit wohlthätige Schutzgeister des Lebens waren, bei herannahender Auflösung bösartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verschwindet, und eine falsche Magie sammt Beschwörungen und theurgischen Formeln strebt die entfliehenden zurückzurufen, die bösen Geister zu besänftigen. Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, schon zum voraus alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm in vollem Widerstreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, so der Geist des Bösen (dessen meteorische Natur wir schon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, sondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte. Daher erst mit der entschiedenen

Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortritt (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist, in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann); wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geistes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menschen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Krisis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt überströmen, wie einst die Wasser des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen — eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich, sich offenbart[1].

Es gibt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion

[1] Man vergleiche mit diesem ganzen Abschnitt des Verfassers Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, VIII. Vorlesung über die historische Construktion des Christenthums.

des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntniß des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das für-sich-Wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unabläßig fort und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu particularisiren oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit als das Uebercreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Creatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen

Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dieß ist noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei contradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Vertheidiger dieses Begriffes der Willkür zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Thatsache, indem es z. B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkür zu beweisen, so könnte er ja dieß ebenso gut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beiden zu thun; hier sey also das Gleichgewicht handgreiflich u. s. w.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdaseyn schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben,

wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. Die Hauptsache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten. Es setzt sich diesem System des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt seyn, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Beide Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist. Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z. B. die Leibnizische, daß die bewegenden Ursachen den Willen doch nur incliniren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts.

Ueberhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Causalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey. Wir

drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse. Wird aber dieser Begriff angenommen, so scheint auch Folgendes richtig geschlossen zu werden. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. Aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, z. B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Uebergang. Daß etwa das intelligible Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkür zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt seyn, nicht von außen freilich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empirische Nothwendigkeit, indem dieß alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm liegt; sondern es selber als sein Wesen, d. h. seine eigne Natur, müßte ihm Bestimmung seyn. Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: Determinatio est negatio, keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber eins, also eigentlich das Wesen in dem Wesen ist. Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist: denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.

Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens Eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist. Dieß muß feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden (die aber

selber nur verhüllte Zufälligkeit ist) verwechselt werden muß. Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen — aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtseyn aber, inwiefern es bloß als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Aber in viel bestimmterem als diesem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menschen. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen — (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) —; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen

von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, ohnerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse z. B. sich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit[1]. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut, und dennoch so wenig gezwungen ist, daß vielmehr kein Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht im Stande wären seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst macht; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: so bin ich nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem voraus-

[1] So Luther im Traktat de servo arbitrio; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

zusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als es nur immer seyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Actus der Freiheit weist auf eine That, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin; nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. Weil in der Schöpfung der höchste Zusammenklang und nichts so getrennt und nacheinander ist, wie wir es darstellen müssen, sondern im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magischen Schlage zugleich geschieht, so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältniß zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anstoß in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die Präscienz Gottes noch die eigentliche Fürsehung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädestination. Die Urheber derselben empfanden, daß die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn müßten; aber sie suchten diese Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d. h. völlig grundlosen, Rathschluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniß, der andere zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und heben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst

als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und daß er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewußtseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Nur aus diesem finstern Princip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann. Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das Geist ist. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heißen, und bemerkenswerth ist, wie Kant, der sich zu einer transcendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Actus der Freiheit seyn müsse, geleitet wurde; indeß Fichte, der den

Begriff einer solchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte.

Es scheint nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sey nun, daß menschliche oder göttliche Hülfe — (einer Hülfe bedarf der Mensch immer) — ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dieß, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist. Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eignen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört ihn dazu aufzufordern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eignen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet. Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt; und dennoch thut dieß der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Princips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargethan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstere Princip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, so ist Gott, als die

ewige Liebe, oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (λογισμῷ νόθῳ[1]) — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfaßt (actualisirt) werden kann; weßhalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Creatur (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht) und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende

[1] Der Platonische Ausdruck im Timäos S. 349, Vol. IX. der Zweibr. Ausg.; früher in Tim. Locr. de an. mundi, ebendas. S. 5.

Widerspruch, daß es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daß sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profaniren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist. Denn Gott selbst überkleidet dieses Princip in der Creatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichsam zum Träger der Wesen macht. Wer es nun durch Mißbrauch des zum Selbstseyn erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in seiner Existenz doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann, so wird nach der nothwendigen Correspondenz, die zwischen Gott und seiner Basis stattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Conspiration selbst, der es sich entgegensetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Gluth entzündet wird.

Wir haben gesehen, wie durch falsche Einbildung und nach dem Nichtseyenden sich richtende Erkenntniß der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm fascinirt der anfänglichen Freiheit verlustig wird. Hieraus folgt, daß im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtseyn und der Erkenntniß. Ein willkürliches Gutes ist so unmöglich als ein willkürliches Böses. Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntniß empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes

Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig ist. Wenn das Böse in einer Zwietracht der beiden Principien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches seyn, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise eins sind. Das Verhältniß beider läßt sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff setzte voraus, daß sie nicht an sich eins seyen; wie sollen sie aber eins werden, wenn sie es nicht sind? außerdem führt er zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkür zurück. Das Verhältniß beider Principien ist das einer Gebundenheit des finstern Princips (der Selbstheit) an das Licht. Es sey uns erlaubt, dieß, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken. Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntniß oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar seyn sollte; und in wem diese Erkenntniß ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig seyn oder feiern. Sie ist, wo sie ist, etwas viel Substantielleres, als unsere Empfindungsphilosophen meinen. Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in seinem Thun widerspreche. Einen Menschen, dem dieß nicht auf eine menschliche, physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden. Schon der Wortbedeutung nach läßt Religiosität keine Wahl zwischen Entgegengesetzten zu, kein aequilibrium arbitrii (die Pest aller Moral), sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewissenhaftigkeit erscheint nicht eben nothwendig und immer als Enthusiasmus oder als außerordentliche Erhebung über sich selbst, wozu,

wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmuthsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beigemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sey der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Diese Strenge der Gesinnung ist, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erst wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht; aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt[1]. Das Höchste ist, eben darum weil es dieß ist, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geschlecht geistiger Wollüstlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchste der Wissenschaft wie des Gefühls zur ausgelassensten Geistes-Un-Zucht und Erhebung über die sogenannte gemeine Pflichtmäßigkeit dienen muß, wird sich wohl bedenken, es als solches auszusprechen. Schon ist vorauszusehen, daß auf dem Wege, wo jeder früher eine schöne Seele als eine vernünftige seyn, und lieber edel heißen als gerecht seyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des Geschmacks zurückgeführt werden wird, wonach sodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbenen Geschmack bestehen würde[2]. Wenn in der ernsten Gesinnung das göttliche Princip derselben, als solches, durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als

Sehr richtige Bemerkungen über diese moralische Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Recension von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern, S. 154.

[2] Ein junger Mann, der wahrscheinlich, wie jetzt viele andere, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, sich zum wirklich Besseren zu erheben, ästhetisch irre redet, hat bereits eine solche Begründung der Moral durch Aesthetik angekündigt. Bei solchen Fortschritten wird vielleicht aus dem Kantischen Scherz, den Euklides als eine etwas schwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernst werden.

Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freie Muth des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wissen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienstlich angesehen wird, oder dem zur Gewißheit etwas abgeht — eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat —, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschließt. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

Die Entstehung des Gegensatzes von Gut und Bös, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun soviel möglich untersucht; aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Nothwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte That? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in der Selbstoffenbarung scheint zwar durch das Vorhergehende entschieden. Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Persönlichkeit und Bewußtseyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz

durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dieß ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden); sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen

ist, da er vielmehr das irrationale Verhältniß der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze als sittlich-, nicht aber geometrisch-nothwendiger, und ebensowenig willkürlicher Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. „Ich habe gefunden, sagt Leibniz, daß die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrabel sind, was aber auch nicht nothwendig ist. Zwar können sie auf verschiedene Art bewiesen werden; aber immer muß etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch nothwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten und freien Wesens gegen das System absoluter Nothwendigkeit. Sie sind weder ganz nothwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkürlich, sondern stehen in der Mitte als Gesetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abstammen“[1]. Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.

Um jedoch das Verhältniß Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntniß der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden. Auch dieses aber ist nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig seyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstünde; aber in diesem an-sich-Halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 365. 366.

Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung sey; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien That.

Ohnerachtet dieses Begriffs, und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich- oder beziehungsweise auf Güte und Liebe nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, sobald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unleugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfordert, so müßte dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommene Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können, wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernst — nicht bloß wie von dem Castillanischen König Alphonsus, dessen bekannte Aeußerung nur das damals herrschende Ptolomäische System traf — behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit

in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, daß alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z. B. in der bekannten Einrede, daß dann alle verständig erfundenen Romane wirkliche Begebenheiten seyn müssen. Einen solchen bloß formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit, und Leibniz nimmt diesen Begriff offenbar bloß an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. „Gott wählt, sagt er, zwischen Möglichkeiten, und wählt darum frei, ohne Necessitirung: dann erst wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur Eines möglich wäre." Wenn zur Freiheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, daß formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, Unendliches möglich war und noch ist; allein dieß heißt die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloß in unserem Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, daß daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen ist, und Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Actus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dieß ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Lust zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich

von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schließt der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: in den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstoßendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Bös seyen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sey an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey, wovon wir zu unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr

entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge. „Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind, sagt der treffliche J. G. Hamann, hören sie deßwegen auf Waffen der Mannheit zu seyn? Versteht ihr den Buchstaben der Vernunft klüger als jener allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche den der Schrift, der sich selbst zum Verschnittenen machte um des Himmelreichs willen? — Die größten Bösewichter gegen sich selbst macht der Fürst dieses Aeons zu seinen Lieblingen — — seine (des Teufels) Hofnarren sind die ärgsten Feinde der schönen Natur, die freilich Korybanten und Gallier zu Bauchpfaffen, aber starke Geister zu wahren Anbetern hat“[1]. Nur mögen dann diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Palästra des Lyceums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie ebenso wie sie selber mißverstehend, darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht, und vor welches sie so wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum seichter Schöngeister gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Princip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der That der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeint worden, derjenige,

[1] Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 196.

der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt[1] in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniß. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiederung. Denn dieß hieße ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn, d. h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden. Daß die Selbstoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkürliche, sondern als eine sittlich-nothwendige That betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnizische Begriff des Bösen als Conditio sine qua non kann

[1] Tentam. theod. p. 139: Ex his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur". — p. 292: Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti. — Diese zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnizischen Theodicee.

nur auf den Grund angewendet werden, daß dieser nämlich den creatürlichen Willen (das mögliche Princip des Bösen) als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre dieß ebensoviel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigne Persönlichkeit, aufhöbe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloß diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, daß, wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke und ihm die Kraft gebe, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dieß ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift

unterſcheidet Perioden der Offenbarung, und ſetzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht ſeyn wird. Die erſte Periode der Schöpfung iſt, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip iſt als ein ewiger Gegenſatz des finſtern Princips das ſchaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtſeyn erlöst, es aus der Potenz zum Actus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geiſt auf, und der Geiſt iſt das erſte Weſen, welches die finſtre und die Lichtwelt vereiniget und beide Principien ſich zur Verwirklichung und Perſönlichkeit unterordnet. Gegen dieſe Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Böſen. Der Wille des Grundes muß in ſeiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden ſey. Würde er früher unterworfen, ſo bliebe das Gute ſammt dem Böſen in ihm verborgen. Aber das Gute ſoll aus der Finſterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böſe aber von dem Guten geſchieden, um auf ewig in das Nichtſeyn verſtoßen zu werden. Denn dieß iſt die Endabſicht der Schöpfung, daß, was nicht für ſich ſeyn könnte, für ſich ſey, indem es aus der Finſterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Daſeyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne ſelbſtändiges Leben waren, dahin in die Selbſtheit und das Nichtſeyende, damit, indem ſie aus dieſem ins Leben gerufen werden, ſie als unabhängig exiſtirende wieder in ihm ſeyen [1]. Der Grund wirkt alſo in ſeiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (κρίσις), und eben damit die vollkommene Aktualiſirung Gottes. Denn das Böſe, wenn es vom Guten gänzlich geſchieden iſt, iſt auch nicht mehr als Böſes. Es konnte nur wirken durch das (mißbrauchte) Gute, das ihm ſelbſt unbewußt in ihm war. Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußern Natur, mit denen es verſuchte zu ſchaffen, und hatte noch

[1] Philoſophie und Religion, (Tübingen, 1804) S. 73. [Bd. IV, S. 63].

mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu seyn strebt. Es bedarf darum auch zur Realisirung der Idee einer endlichen allseitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge); denn das Böse ist nur bös, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtseyn aber, oder den Potenzzustand reducirt, ist es, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsterniß ans Licht Gebornen schließen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das schaffende Wort in dem Grunde, und diese Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Princip sich und das mit ihm eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewußtseyn, lebt auf gleiche Weise in beiden Principien; wie die Schrift von Christus sagt: Er muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muß sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sey Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch

der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existirt? Denn. entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns *für* den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsterniß, Gut und Bös und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem gerathen muß, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind.

Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß *vor* allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden. Die meisten, wenn sie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo sie ein Verschwinden aller Gegensätze erkennen müssen, vergessen, daß diese nun wirklich verschwunden sind, und prädiciren sie wieder als solche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzliches Aufhören derselben entstanden war. Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder also sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz: so haben

sie weder gut noch bös — (denn daß die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Bös auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) — und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich prädiciren. Oder sie setzen Gut und Bös: so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten sey Folgendes gesagt! Reales und Ideales, Finsterniß und Licht, oder wie wir die beiden Principien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals *als Gegensätze* prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes *für sich* von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide *zugleich* seyn, d. h. beide müßten als *Gegensätze* von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor (die etwas ganz anderes ist als Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Untersuchung gelangt waren, beides als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und *ohne* Indifferenz, d. h. *ohne* einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Anstatt also, daß dieser die Unterscheidung wieder aufhöbe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, daß die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine bloß logische, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende gewesen wäre, zeigte sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieser dialektischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das *vor* allem Grunde Vorhergehende

seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere [1]. Darum sowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtseyn erhoben wird, alles andere aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsterniß beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als Caput mortuum seines Lebensprocesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.

[1] Aphorismen über die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. Bd. I, Heft 1. Aphor. 162. 163. [oben S. 174].

Wer also (wie vorhin) sagen wollte: es sey in diesem System Ein Princip für alles, es sey ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, ein und dasselbe, das die Härte und Abgeschnittenheit der Dinge, und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Bösen herrscht, der hätte, obgleich er das alles ganz richtig sagt, doch dieß nicht zu vergessen: daß das Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Existenz, in dem andern bloß Wesen (und darum nur ideal ist); ferner daß nur Gott als Geist die absolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und insofern ist, daß und inwiefern beide seiner Persönlichkeit unterworfen sind. Wer aber vollends auf dem höchsten Standpunkt dieser Ansicht eine absolute Identität des Guten und Bösen fände, zeigte seine gänzliche Unkunde, indem Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden. Dualität ist, wo sich wirklich zwei Wesen entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich. Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe, eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann. Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen seyn kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestoßen ist [1].

Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden, dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses vergönnt seyn [2]. Wir lassen

[1] Hieraus erhellt, wie sonderbar es ist, zu fordern, daß der Gegensatz von Gut und Bös gleich in den ersten Principien erklärt werde. So reden muß freilich, wer Gut und Bös für eine wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenste System hält.

[2] Niemand kann mehr als der Verfasser in den Wunsch einstimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrb. H. 2, S. 242 äußert, daß der unmännliche pantheistische Schwindel in Deutschland aufhören möge, besonders, da Hr. S. auch die ästhetische Träumerei und Einbildung dazusetzt, und inwiefern

gern jedem seine Weise, sich die Zeit, und was in ihr ist, verständlich zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloßen Allgemeinbegriffen philosophischer Systeme gegen ein Bestimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann und daher auch schon mit allen verwechselt worden ist, das aber in jedem einzelnen Punkt seine eigenthümlichen Bestimmungen hat — die Eitelkeit einer solchen Polemik haben wir schon im Eingange zu dieser Abhandlung berührt. So ist es geschwind zu sagen, ein System lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts gesagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte. Denn wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in Bezug auf Gott bloß peripherische

wir zugleich die Meinung von der ausschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es ist zwar in Deutschland, wo ein philosophisches System Gegenstand literarischer Industrie wird, und so viele, denen die Natur selbst für alltägliche Dinge den Verstand versagt hat, sich zum Mitphilosophiren berufen glauben, sehr leicht, eine falsche Meinung, ja sogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigstens das Bewußtseyn, ihn nie persönlich begünstigt oder durch eigne hülfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben, sondern mit Erasmus (so wenig man sonst mit ihm gemein haben mag) sagen zu können: semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos. Der Verfasser hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger, Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Gesprächs fehlt doch alles wie gesprächsweise entsteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verf. unterließ es zum Theil absichtlich. Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm, er suche andere Quellen. Vielleicht aber, daß, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieser Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die sie der früheren, verwandten Schrift Philosophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwiesen haben, wozu die ersten gewiß weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darstellungsart, als durch den Inhalt selbst bewogen wurden.

Wesen sind. Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Seyn der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird. Wer nun alle diese Mittelbestimmungen ausläßt oder übersieht, der hat leicht zu widerlegen. Es ist um die bloß historische Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts selbst, aus eignem Vermögen, hinzustellen, und kann das Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso, trefflich beobachten. Dabei sind aber willkürliche und unbewiesene Voraussetzungen unvermeidlich. So um zu beweisen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Bösen gebe — die dualistische, nach welcher ein böses Grundwesen, gleichviel mit welchen Modificationen, unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbalistische, nach welcher das Böse durch Emanation und Entfernung erklärt wird — und daß deßhalb jedes andere System den Unterschied von Gut und Bös aufheben müsse; um dieß zu beweisen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief ersonnenen und gründlich ausgebildeten Philosophie erfordert. In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt, wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir

den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daß dieses System die Persönalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fordern wir die, welche jenen Vorwurf so leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Ansichten auch nur das geringste Verständliche über diesen Begriff vorzubringen. Ueberall finden wir vielmehr, daß sie die Persönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weise verständlich zu machen angeben, woran sie auch ganz recht thun, indem sie eben jene abstrakten Systeme, in denen alle Persönlichkeit überhaupt unmöglich ist, für die einzigen vernunftgemäßen halten, was vermuthlich auch der Grund ist, daß sie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wissenschaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll[1]. Ebenso sind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geistigen Gegenständen) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sey[2]. Ein absoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geschichte übergetragen, wonach in allen Erscheinungen und Werken des menschlichen Geistes entweder das eine oder das andere Princip herrscht, wonach es nur zwei Systeme

[1] Erziehung des Menschengeschlechts, §. 76.

[2] Besonders wenn man auf der andern Seite da nur von Ansichten reden will, wo man von alleinseligmachenden Wahrheiten sprechen sollte.

und zwei Religionen gibt, eine absolut gute und eine schlechthin böse; ferner die Meinung, daß alles vom Reinen und Lautern angefangen, und alle späteren Entwicklungen (die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren) nur Verderbniß und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorherging, und eine Weltansicht und Religion, die, obgleich der absoluten entgegengesetzt, doch aus eignem Grunde entsprang, und nicht aus Verfälschung der ersten. Das Heiligthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

Diese Betrachtungen führen auf unsern Anfangspunkt zurück. Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewußtseyn widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkennte, alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen. Die Polemik gegen Vernunft und Wissenschaft verstattet zwar eine gewisse vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, so daß wir leichter die Absichten derselben als ihren bestimmten Sinn errathen können. Indeß fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Außerordentliches zu stoßen. Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, daß das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntniß seyn muß. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde

verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, daß sie allein es seyn werden, die jenes öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermissen, so kann auch, wo es sich von Wahrheit und Erkenntniß handelt, die Selbstheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntnißtrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstrieb hat[1], so gibt es auch in der Erkenntniß etwas der Zucht und Verschämtheit Analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten. Das Band unserer Persönlichkeit ist der Geist, und wenn nur die werkthätige Verbindung beider Principien schaffend und erzeugend werden kann, so ist Begeisterung im eigentlichen Sinn das wirksame Princip jeder erzeugenden und bildenden Kunst oder Wissenschaft. Jede Begeisterung äußert sich auf eine bestimmte Weise; und so gibt es auch eine, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äußert, eine eigentlich wissenschaftliche Begeisterung. Es gibt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z. B. von Poesie und Religion, geschieden, und etwas ganz für sich Bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe eins ist, wie die behaupten, welche jetzt in so vielen Schriften alles mit allem zu vermischen bemüht sind. Man sagt, die Reflexion sey gegen die Idee feindselig; aber gerade dieß ist der höchste Triumph der Wahrheit, daß sie aus der äußersten Scheidung

[1] Man s. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrbüchern für Medicin. Bd. III, 1. Heft, S. 113.

und Trennung dennoch siegreich hervortritt. Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Principien der Erkenntniß, sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Princip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.

Wenn der Philosophie das dialektische Princip, d. h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als daß sie sich historisch zu orientiren sucht, und die Ueberlieferung, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poesie bei uns durch die Kenntniß der Dichtungen aller Nationen zu begründen meinte, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. Wir hegen die größte Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die fast allgemeine Meinung, als habe der Mensch erst allmählich von der Dumpfheit des thierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unserige sey. Dennoch glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege, und daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserem eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben. Das einzig

wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständniß jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählich dargestellt wird.

Stuttgarter Privatvorlesungen.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

1810.

Inhaltsübersicht.

Seite

I.

Das Princip des Systems als absolute Identität des Realen und Idealen 421
Verschiedene Ausdrücke für das Princip des Systems.
Der Uebergang von der Identität zur Differenz
a) Möglichkeit dieses Uebergangs 425
b) Wirklichkeit des Uebergangs oder der Scheidung in Gott . . 428

II.

Unterscheidung zwischen einem Höheren und einem Niedereren in Gott . 431
Bezeichnung des Verhältnisses der zwei Principien in Gott durch die Begriffe des Seyenden und des Seyns oder des Seyenden und des Nichtseyenden 436
Ableitung des Begriffs des Nichtseyenden.
Weitere Deduktion der zwei Principien in Gott als Gegensatz der Selbstheit und der Liebe 438
Ableitung der Natur und ihres Verhältnisses zu Gott 440
Schema der neueren Philosophie 443
Abriß der Naturphilosophie 446

III.

Begriff des Menschen und der menschlichen Freiheit 457
Ursprung des Bösen
Das Zurücksinken des Menschen in die Natur und dessen Folgen . . . 459
Deduktion des Staats 461
Begriff der Offenbarung und der Kirche 463
Verhältniß von Staat und Kirche.
Der (individuelle) Menschengeist — Psychologie —.
Unterscheidung von Gemüth, Geist und Seele als der drei Potenzen des menschlichen Geistes.
1) Gemüth 465

Seite
2) Geist 466
3) Seele 468
Geisteskrankheit. — Gut und bös.
Beziehung der Seele zu der Kunst und zur Philosophie.
(Verstand und Vernunft).
Beziehung der Seele zur Moral und zur Religion.
Tod und Zustand nach dem Tod 474
Gedanken über eine Philosophie der Geisterwelt 478
Letzte Entwicklung der Dinge 482

I.

Inwiefern ist überhaupt ein System möglich? Antwort: es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen — das System der Welt. Dieß also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht *erfunden*, es kann nur als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande, bereits *vorhandenes* gefunden werden. Die meisten philosophischen Systeme sind bloße Werke ihrer Urheber — gut oder schlecht ersonnene — fast sich verhaltend wie unsere historischen Romane (z. B. der Leibnizianismus). Ein System in diesem Sinn als das einzig mögliche behaupten zu wollen, ist höchst illiberal, — Schulsystem —. Ich versichere, daß ich dazu keinen Beitrag habe liefern wollen.

Indessen kann auch jenes wahre System in seiner *empirischen* Totalität nicht gefunden werden, als wozu die Erkenntniß aller, auch der einzelnsten Mittelglieder erfordert würde.

Soll das zu findende ein Weltsystem seyn, so muß es 1) als *Weltsystem* ein Princip haben, das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt; 2) darf es nichts ausschließen (z. B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben, bei der man versichert seyn kann, daß kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann.

Was ist Princip meines Systems? — Dieses Princip ist auf verschiedene Weise ausgedrückt worden:

a) als Princip der absoluten Identität schlechthin, wohl zu unterscheiden von absoluter Einerleiheit; die hier gemeinte Identität ist eine

organische Einheit aller Dinge. In jedem Organismus ist Einheit, ohne daß jedoch die Theile desselben für einerlei gehalten werden könnten. So z. B. lösen sich im menschlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben auf, dessen Empfindung als eines untheilbaren, harmonischen die Empfindung des Wohlseyns ist, aber die Theile und Funktionen, die dieses organische Ganze bilden, sind darum nicht einerlei; der Magen z. B. thut nicht die Funktionen des Gehirns ꝛc.

b) Bestimmter wurde dieses Princip ausgedrückt als absolute Identität des Realen und Idealen. Die Meinung ist hier nicht, daß das Reale und Ideale numerisch oder logisch einerlei sey; es ist eine wesentliche Einheit gemeint; es ist zwar eine und eben dieselbe Sache in beiden Formen gesetzt, aber sie ist in jeder dieser Formen ein eignes, und nicht einerlei Wesen. Wenn z. B. Jacob auch Israel hieß, so war es immer eben dasselbe Individuum, das durch die verschiedenen Namen nicht verschieden individualisirt wurde. Aber nicht so verhält es sich mit der Identität des Realen und Idealen. Man setze z. B. $\frac{A}{B = C}$, hier sind B und C identisch, weil sie dem Wesen nach A sind, aber verschieden sind sie voneinander als Formen, oder für sich betrachtet; B kann ewig nicht C, C nicht B werden, ebenso ist auch A in B und A in C jedes ein eignes Wesen. Eben dadurch, daß in jedem dasselbe Wesen ist, ist zwischen ihnen eine wesentliche (d. h. nicht bloß formelle, logische oder nominale) Einheit, zugleich aber ein wirklicher Gegensatz oder Dualism, indem sie sich untereinander nicht aufheben können. Denn dadurch, daß sich A in B und in C individualisirt, bekommen beide das gleiche Recht zur Existenz.

Warum ist denn nun aber das erste Princip als Identität des Realen und Idealen bestimmt worden? — Zunächst eben um anzudeuten, daß weder das Reale noch das Ideale als solches das Erste oder das Absolute sey, sondern beides nur untergeordnete Formen des eigentlichen Ur-Wesens. Dann aber soll es allerdings auch positiv aussagen, daß in beiden dasselbe Wesen sey. Mein Princip ist am

besten zu erklären in Bezug auf den Fichtianismus. Fichte macht den Schluß: Kein Daseyn als für sich selbst. Nun nur das Ich für sich selbst da. Also ꝛc. Den Untersatz nun leugne ich. Denn Subjekt und Objekt ist die allgemeine Form in der Materie so gut als im Ich (worin dann von der andern Seite wieder der Unterschied liege, dieß ist freilich erst in der Folge zu zeigen): so z. B. ist in dem Körper die zurückstoßende Kraft das Objektive, die attraktive in Ansehung des Körpers die auf ihn selbst zurückgehende, also subjektive Kraft. Fichten ist jener mit der Identität verknüpfte Dualism fremd.

c) In einem dritten Ausdruck wurde das Princip meiner Philosophie geradezu Absolutes oder Gott genannt. Das Absolute ist nun aber hier Princip der ganzen Philosophie; diese ist nur Ein Ganzes, sie lebt und webt in Gott, während das dogmatische oder Leibniz-Wolffsche System, aber auch das Kantsche Gott erst hintennach bringen. Der Unterschied meiner Philosophie und der Philosophie überhaupt von der Theologie, mit der sie verwandt, ist der, daß die Theologie mehr nur ein Abstractum der Philosophie ist; sie nimmt gewissermaßen Gott als ein besonderes Objekt, während die Philosophie Gott zugleich als höchsten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenstände verbreitet. Hiermit hängt das Folgende zusammen.

Es ist eine gewöhnliche Frage die: wenn die Philosophie Gott zu ihrem Grund macht, wie gelangen wir zur Erkenntniß Gottes oder des Absoluten? — Auf diese Frage gibt es keine Antwort. Die Existenz des Unbedingten kann nicht erwiesen werden wie die des Bedingten. Das Unbedingte ist das Element, worin allein Demonstration möglich ist. So wie der Geometer, wenn er seine Sätze zu beweisen beginnt, nicht zuerst das Daseyn eines Raums beweist, sondern ihn nur voraussetzt, ebenso beweist die Philosophie nicht das Daseyn Gottes, sondern sie bekennt, daß sie ohne ein Absolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre. — Alles läßt sich nur darstellen im Absoluten; das Unbedingte geht darum auch nicht vor dem Daseyn der Philosophie her,

sondern die ganze Philosophie beschäftigt sich mit diesem Daseyn, die ganze Philosophie ist eigentlich der fortgehende Beweis des Absoluten, der daher nicht im Anfang derselben gefordert werden darf. Wenn das Universum nichts anderes seyn kann als Manifestation des Absoluten, Philosophie aber wieder nichts anderes als geistige Darstellung des Universums, so ist auch die ganze Philosophie nur Manifestation, d. h. fortgehende Erweisung Gottes.

Wir gehen nun von dem Satz aus: das Urwesen ist nothwendig und seiner Natur nach absolute Identität des Realen und Idealen. Mit diesem Satz ist aber noch nichts gesagt: wir haben bloß den Begriff des Urwesens, aber wir haben es noch nicht als ein *aktuelles*, wirkliches Wesen. So z. B. wenn wir sagen: das Wesen des Menschen ist eine absolute Identität von Freiheit und Nothwendigkeit — ein freies und ein nothwendiges Princip sind innigst in ihm vereinigt —, so haben wir damit zwar einen Begriff des Menschen, aber noch keinen lebendigen wirklichen Menschen; dazu (um einen wirklichen Menschen zu haben) müssen wir ihn betrachten, inwiefern diese Principien in ihm wirklich im Gegensatz, im Kampfe begriffen sind. — Anders ausgedrückt: das Urwesen als absolute Identität des Realen und Idealen ist selbst wieder nur subjektiv gesetzt, aber wir müssen es ebenso gut objektiv begreifen: es muß nicht nur *in sich*, sondern auch *außer sich* absolute Identität des Realen und Idealen seyn, d. h. es muß als solche sich offenbaren, sich aktualisiren — es muß auch in der Existenz sich zeigen als ein solches, das dem Wesen nach absolute Identität des Realen und Idealen ist. Nun kann aber alles nur in seinem Gegentheil offenbar werden, also Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Principien. *Wie* dieß nun in Gott möglich, davon reden wir hier noch nicht, sondern nur davon, *daß* eine Trennung, eine Differenz gesetzt werden muß, wenn wir nämlich vom Wesen zur Existenz kommen wollen.

Man hat diesen Uebergang von Identität zu Differenz sehr oft als ein *Aufheben der Identität* angesehen; dieß ist aber gar nicht der Fall, wie ich gleich zeigen werde. Es ist vielmehr nur eine

Doublirung des Wesens, also eine Steigerung der Einheit, was wieder durch Analogie mit uns deutlich zu machen ist. Bewußtseyn entsteht durch eine Scheidung von Principien, die zuvor implicite im Menschen waren, z. B. rationales und irrationales. Keines von beiden soll vertilgt werden. Eben in dem Streit und der Versöhnung beider soll sich unsere Menschheit bewähren. Wenn wir uns nun bewußt werden — wenn sich in uns Licht und Finsterniß scheiden —, so treten wir ja dadurch nicht *aus uns hinaus*, die beiden Principien bleiben doch in uns als ihrer Einheit. Wir verlieren nichts von unserem Wesen, sondern besitzen uns jetzt nur in gedoppelter Gestalt, nämlich einmal in der Einheit, das andremal in der Entzweiung. So *Gott*.

Setzen wir A = A als den Zustand des in sich verschlungenen Seyns, so haben wir in diesem A = A schon dreierlei zu bemerken, a) A als Objekt, b) A als Subjekt, c) die Identität beider; aber dieß alles reell-ununterscheidbar. Nun soll Differenz der Principien gesetzt werden: also da A als Subjekt und A als Objekt unterscheidbar sind, so verwandelt sich A = A in A = B; da aber gleichwohl die Einheit des Wesens besteht, so ist statt $\frac{A}{A = A}$ der Ausdruck der Differenz $\frac{A}{A = B}$, d. h. Eins und Zwei; A = B ist die Entzweiung, A die Einheit, das Ganze zusammen das lebendige, aktuelle Urwesen, A hat in A = B ein Objekt, einen Spiegel. Also an sich ist das Urwesen immer Einheit — *Einheit des Gegensatzes und der Entzweiung*.

Jetzt erst fragen wir: *wie* ist diese Scheidung in Gott möglich? Da nämlich das Band der Principien in Gott einmal unauflöslich ist, so scheint insofern eine Scheidung ganz *unmöglich*, und doch ist sie nothwendig zur Offenbarung. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Wenn das Urwesen in A und B wieder das Ganze ist, so können A und B geschieden seyn, ohne daß das absolute Band der Principien aufgehoben ist. Wir müßten also annehmen, daß das Urwesen in

jedem der Geschiedenen das Ganze bliebe, d. h. sich als Ganzes in ihnen setzte, so also, daß unter B wieder B, d. h. Reales, A, d. h. Geistiges, und die Einheit beider begriffen wäre. Ebenso unter A. — Aber wäre denn nun hiermit bereits eine reelle Unterschiedenheit gesetzt? Keineswegs. In der Formel $\frac{A}{A = A}$ heiße das obere A das Wesen an sich. Da aber diese nämliche Identität auch die Copula in A = A (der Form) ist, so heiße die Identität, sofern sie in der Form lebendig ist, das Wesen in der Form. Wir haben also 1) Wesen an sich, 2) Wesen in der Form. Aber das Wesen in der Form, solange diese nämlich A = A ist (die Principien nicht differenziirt sind), ist identisch mit dem Wesen an sich und von ihm nicht unterscheidbar. Nun sollte Unterscheidbarkeit gesetzt werden durch Differenziirung der Form in zwei untergeordnete Formen; auf folgende Art:

$$\frac{A}{A = A} = \text{Wesen an sich}$$

$$A = A = \text{Wesen in der absoluten Form.}$$

$$\left(\frac{A}{A = B}\right)^A \qquad \left(\frac{A}{A = B}\right)^B$$

Da aber in jeder dieser Formen wieder dasselbe Band liegt, was in der absoluten Form, so löst sich jede von beiden wieder in das Wesen der absoluten Form, und durch diese in das Wesen an sich auf.

Wir sind also wieder, wo wir zuvor waren. Wir haben jetzt nur statt der einfachen Faktoren A = B die zwei Einheiten, d. h. wir haben nur eine höher entwickelte Einheit, aber keine Differenz.

Dennoch aber ist diese Umwandlung der absoluten Form in zwei untergeordnete Formen, oder, was dasselbe ist, diese vollkommene Einbildung des ganzen Urwesens ins Reale und ins Ideale, der nothwendige Weg zur endlichen wirklichen Differenziirung.

Bei genauerer Betrachtung findet sich nämlich, daß zwischen den beiden Einheiten doch eine wirkliche, wenn auch noch nicht als wirklich gesetzte Differenz obwaltet. Die reale Einheit (die unter dem Exponenten von B) verhält sich als Seyn, die ideale (die unter dem

Exponenten von A) als Position des Seyns. Nun ist aber das Seyn für sich auch schon Position: also ist die Position des Seyns eine Position der Position, d. h. eine Position der zweiten Potenz.

Hier entsteht uns also zuerst der für das Ganze höchst wichtige Begriff der Potenzen. Wir haben zuerst ein Höheres und ein Niedereres — einen Unterschied der Dignität. Das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale. — In der Formel ausgedrückt würde sich dieß so darstellen.

a) B, das Seyn, kann nicht für sich seyn. Kraft des unauflöslichen Bandes kann nie B oder A für sich existiren. Das reale Seyn ist also immer nur A in B oder unter dem Exponenten von B; wir drücken dieß aus durch

$$A = B = \text{erster Potenz.}$$

b) A kann auch nicht für sich seyn, sondern muß als Position der ersten Potenz diese idealiter in sich enthalten; es ist also

$$A^2 = \text{zweiter Potenz.}$$

Beide Einheiten oder Potenzen sind wieder Eins in der absoluten Einheit, diese also als gemeinschaftliche Position der ersten und der zweiten Potenz ist A^3, und der vollkommen entwickelte Ausdruck des anfänglichen $A = A$ ist daher

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B).}$$

Hiermit ist nun aber zugleich noch mehr gegeben als bloßer Dignitäts-Unterschied. Die erste Potenz muß ihrer Natur nach der zweiten vorangehen; zwischen den beiden Potenzen ist also eine Priorität und Posteriorität; das Reale ist naturâ prius, das Ideale posterius. Das Niedere wird freilich dadurch vor dem Höheren gesetzt, aber nicht der Dignität nach, was freilich einen Widerspruch enthalten würde, sondern der Existenz nach.

Indeß ist auch die jetzt entwickelte Priorität der ersten Potenz nur erst eine ideale oder logische Priorität des Realen vor dem Idealen, aber noch nicht eine wirkliche. Wir haben bloß gezeigt, daß und wie

eine Differenziirung möglich sey. Aber wie gelangen wir nun zur Wirklichkeit derselben?

Der Grund dieser Wirklichkeit kann allerdings nur im Urwesen oder Gott selbst liegen. Das Mittel aber ist bereits angegeben. Die erste Potenz geht nämlich, wie wir eben gesehen, auch in Gott absolut betrachtet der zweiten der Idee nach voran — die eine ist naturâ prior, die andere posterior. Will also das Urwesen die Entzweiung der Potenzen, so muß es diese Priorität der ersten Potenz als eine wirkliche setzen (jene bloß ideale oder logische Priorität in eine wirkliche verwandeln), d. h. es muß sich selbst freiwillig auf die erste einschränken, die Simultaneität der Principien, so wie sie ursprünglich in ihm ist, aufheben. Diese Aufhebung der Simultaneität ist aber weder eine Aufhebung der inneren (wesentlichen) Einheit, denn diese beruht nicht auf Simultaneität, noch ist sie eine Aufhebung des Bands der Potenzen, weil, sowie die erste Potenz gesetzt ist, unmittelbar auch die zweite und sodann die dritte gesetzt werden muß. Wenn die Priorität der ersten Potenz eine wirkliche wird, so wird die Identität der Potenzen im Absoluten nicht aufgehoben, sie wird nur in eine Verkettung oder Cohärenz derselben verwandelt. Vorher liegen die Potenzen in ihm in völliger Indifferenz oder Ununterscheidbarkeit. Ebenso liegt die ganze Zeit implicite, als Einheit oder als Ewigkeit, in ihm. Dadurch, daß sich Gott freiwillig auf die erste Potenz einschränkt, — freiwillig nur Eines ist, da er alles seyn könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit (NB. nicht in der Zeit). Durch sein sich Zurückziehen auf die erste Potenz wird zwar zunächst eine Beschränkung in ihm gesetzt, da aber diese seinem Wesen widerspricht, indem es seiner Natur nach alle Potenzen ist, so entsteht ein Fortschreiten von der ersten zur zweiten, und damit eine Zeit. Die Potenzen sind nun zugleich als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes gesetzt.

Allgemeine Anmerkungen hiezu.

1) Passive Einschränkung ist allerdings Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft; aber sich selbst einschränken, sich einschließen in

Einen Punkt, aber diesen auch festhalten mit allen Kräften, nicht ablassen, bis er zu einer Welt expandirt ist, dieß ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt:

Wer Großes will, muß sich zusammenraffen,
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.

In der Kraft sich einzuschließen liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In A = B ist eben B selbst das contrahirende Princip, und wenn Gott sich auf die erste Potenz einschränkt, so ist es um so mehr eine Contraktion zu nennen. Contraktion aber ist der Anfang aller Realität. Daher auch nicht die expansiven, sondern die contraktiven Menschen ur- und grundkräftige Naturen sind. Inzwischen ist der Anfang der Schöpfung allerdings eine Herablassung Gottes; er läßt sich eigentlich herab ins Reale, contrahirt sich ganz in dieses. Aber hierin ist nichts, was Gott unwürdig wäre. Eben die Herablassung Gottes ist das Größte auch im Christenthum. Ein metaphysisch hinaufgeschraubter Gott taugt weder für unsern Kopf noch für unser Herz.

2) Dieser Akt der Einschränkung oder Herablassung Gottes ist freiwillig. Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen. Nun ist freilich alle wahre, d. h. absolute Freiheit wieder eine absolute Nothwendigkeit. Denn von einer Handlung der absoluten Freiheit läßt sich kein weiterer Grund angeben; sie ist so, weil sie so ist, d. h. sie ist schlechthin und insofern nothwendig. Gewöhnlich will man die Freiheit nur da sehen, wo eine Wahl stattgefunden hat, ein Zustand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entscheidung erfolgt ist. Aber wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens. Wenn Gott ex ratione boni handelt, so hat er gerade eine sehr untergeordnete Freiheit. Ihm vollends nun erlauben, die beste Welt aus unendlich vielen möglichen zu wählen, heißt, ihm gerade den geringsten Grad der Freiheit lassen. Eine solche ganz

absolute Handlung ist in uns diejenige, welche unseren Charakter gründet. Der Charakter entsteht auch durch eine Art von Contraktion, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben; je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter. Niemand wird behaupten, daß sich ein Mensch seinen Charakter gewählt habe; er ist insofern kein Werk der Freiheit im gewöhnlichen Sinn — und doch imputabel. Hier findet sich also eine solche Identität von Freiheit und Nothwendigkeit.

3) Durch die Selbsteinschränkung Gottes wird nur ein Anfang der Zeit, aber nicht ein Anfang in der Zeit gesetzt. Gott selbst ist darum nicht in die Zeit gesetzt.

Die Zeit ist in dem Realen gesetzt, nun ist aber das Reale nicht Gott selbst, obgleich unabtrennlich mit ihm verbunden. Denn das Reale in Gott ist das Seyn oder die Existenz, das Ideale ist das Existirende, das, worin Reales und Ideales eins sind, der wirklich-existirende, lebendige Gott.

Die Zeit ist in dem Realen (dem Seyn Gottes) gesetzt. Aber es selbst im Ganzen ist doch auch nicht in der Zeit. Nur das einzelne Eingeschränkte in ihm schreitet fort und entwickelt sich. „Aber so wäre doch diese Zeit im Realen für Gott gesetzt, Gott also doch mit der Zeit gleichsam bemengt?" Antwort: indem die Differenz im Realen — und damit Zeit — gesetzt ist, ist in Gott auch wieder die Position dieser Differenz = A^2 gesetzt, in welchem das alles zumal und auf ewige Weise enthalten ist, was in dem A = B auf zeitliche Weise sich entwickelt. Da nun wieder in Gott absolut betrachtet, d. h. in Gott, sofern er weder bloß Existenz (Reales) noch bloß Existirendes (Subjekt) ist — also in Gott als A^3 — A^2 und A = B in beständiger Verknüpfung ist, so löst sich auch A = B in ihm als Subjekt (A^2) oder in seinem Bewußtseyn unmittelbar wieder in die Ewigkeit seines Wesens auf.

A^2 (Gott als Subjekt) ist der Brennpunkt oder die Einheit der Zeit.

A^3 oder Gott absolut betrachtet ist nicht Ewigkeit und nicht Zeit, sondern absolute Identität von Ewigkeit und Zeit. Alles, was in der

Zeit ist, ist in ihm als Subjekt ewig, und alles, was in ihm als Subjekt ewig ist, ist in ihm als Objekt zeitlich.

Frage 1. Ist jener Akt der Selbstdifferenziirung in der Zeit? Ist er vor einer unendlichen oder vor einer bestimmten Zeit erfolgt? — Antwort: Keines von beiden. Er ist überall nicht in der Zeit, ist über alle Zeit, ist seiner Natur nach ewig.

Frage 2. Hat das Universum einen Anfang oder keinen? Es hat einen Anfang (weil es abhängig ist), aber nicht einen Anfang in der Zeit. Alle Zeit ist in ihm, außer ihm keine.

Eigentlich hat jedes Ding (nicht nur das Universum) die Zeit in sich selbst. Es gibt keine äußere, allgemeine Zeit; alle Zeit ist subjektiv, d. h. eine innere, die jedes Ding in sich selbst hat, nicht außer sich. Weil aber jedes einzelne Ding andere Dinge vor und außer sich hat, so kann alsdann seine Zeit mit der Zeit anderer Dinge verglichen werden, da es doch nur eine eigne subjektive Zeit hat. Dadurch entsteht dann das Abstractum Zeit — nämlich erst durch Vergleichung, Messung. An sich aber gibt es keine Zeit. Das Reale in der Zeit sind bloß die verschiedenen Einschränkungen, durch welche ein Wesen geht. Wir können daher philosophisch eigentlich nur sagen: ein Ding ist durch diese und diese Einschränkungen gegangen, aber nicht es hat so und so lang gelebt. Diese Bestimmung von so und so lang kann nur aus Vergleichung entstehen; wenn ich aber ein Wesen in Vergleichung betrachte, so betrachte ich es nicht an sich selbst, d. h. nicht philosophisch. Beim Universum fällt nun vollends alle Möglichkeit einer solchen Täuschung hinweg, weil alle Dinge in ihm, keines außer ihm ist, weil es also auch nicht nach der Zeit eines Dings, das vor oder außer ihm wäre, gemessen werden kann.

II.

Ohne Zweifel sind Ihnen manche Ausdrücke, z. B. der einer Contraktion in Gott und ähnliche befremdend gewesen. Erlauben Sie mir daher darüber eine allgemeine Erklärung, die über den Sinn meiner Ansicht selbst ein neues Licht geben wird.

Wenn wir uns von dem Urwesen, seinem Seyn und Leben eine Idee bilden wollen, so haben wir eigentlich nur die Wahl zwischen zwei Ansichten.

a) Entweder ist uns das Urwesen ein mit einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Dieß ist der gewöhnliche Begriff von Gott — der sogenannten Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit Einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausspruch des Hippokrates).

Dieß vorausgesetzt, will ich Ihnen nun, was bisher mit mehr wissenschaftlichen Ausdrücken, auf allgemein menschliche Art sagen:

Gott ist ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor oder außer sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; es geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen. Also mit Einem Wort: Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn sonst brauchte er sich nicht zu machen. — Also was ist denn der ursprüngliche Zustand, in welchem sich das ganz bloß in sich sehende, nichts außer sich habende Urwesen befindet?

Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es ist noch kein Bewußtseyn mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem sondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst — ohne alle

Aeußerung und Offenbarung. Dieß der Zustand, den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet haben. Es ist in sich schon absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber es ist es nicht für sich selbst, sondern wäre es nur für ein Drittes zuschauendes, dergleichen es aber begreiflicherweise nicht gibt. Wir können nun zum voraus sagen, daß eigentlich der ganze Proceß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und in der Geschichte — daß dieser eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes ist. — Ich erkläre dieses Auffallende durch Folgendes.

In uns sind zwei Principien, ein bewußtloses, dunkles, und ein bewußtes. Der Proceß unserer Selbstbildung, wir mögen nun suchen uns in Ansehung der Erkenntniß und der Wissenschaft, oder sittlich, oder auch ganz unbeschränkt durch das Leben und für das Leben zu bilden, so besteht dieser Proceß immer darin, das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtseyn zu erheben, das angeborene Dunkel in uns in das Licht zu erheben, mit Einem Wort zur Klarheit zu gelangen. Dasselbe in Gott. Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor.

Gott hat dieselben zwei Principien in sich, die wir in uns haben. Von dem Augenblick an, daß wir die zwei Principien in uns gewahr werden, daß wir uns in uns selbst scheiden, uns uns selbst entgegensetzen, uns mit dem besseren Theil von uns selbst über den niedrigeren erheben — von dem Augenblick fängt das Bewußtseyn an, aber darum noch nicht volles Bewußtseyn. Das ganze Leben ist eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meisten stehen auf dem niedrigsten Grade, und die sich auch Mühe geben, kommen meist doch nicht zur Klarheit, und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur absoluten Klarheit — immer bleibt noch ein dunkler Rest — (keiner erreicht die Höhe seines Guten und den Abgrund seines Bösen).

Das Nämliche gilt nun von Gott. Der Anfang des Bewußtseyns in ihm ist, daß er sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt. Er hat nämlich ein Höheres und ein Niedereres in sich — was wir

eben durch den Begriff der Potenzen bezeichneten. Im noch unbewußten Zustand hat Gott die beiden Principien zwar in sich, aber ohne sich als das eine oder andere zu setzen, d. h. sich in dem einen oder dem andern zu erkennen. Mit dem anfangenden Bewußtseyn geht diese Erkennung vor sich, d. h. Gott setzt sich selbst (zum Theil) als erste Potenz, als Bewußtloses, aber er kann sich nicht als Reales contrahiren, ohne sich als Ideales zu expandiren, sich nicht als Reales, als Objekt setzen, ohne zugleich sich als Subjekt zu setzen (ohne dadurch das Ideale frei zu machen); und beides ist Ein Akt, beides absolut zugleich: mit seiner wirklichen Contraktion als Reales ist seine Expansion als Ideales gesetzt.

Das Höhere in Gott drängt gleichsam das Niederere von sich hinweg, mit dem es bisher in Indifferenz oder Mischung war, und umgekehrt, das Niederere sondert durch seine Contraktion sich selbst von dem Höheren ab — und dieß wie im Menschen so auch in Gott der Anfang seines Bewußtseyns, des Persönlichwerdens.

Aber wie der Mensch im Proceß seiner Selbstbildung oder Selbstbewußtwerdung das Dunkle, Bewußtlose in sich von sich ausschließt, sich entgegensetzt, nicht um es ewig in dieser Ausschließung, in diesem Dunkel zu lassen, sondern um dieses Ausgeschlossene, dieses Dunkle selbst allmählich zur Klarheit zu erheben, es hinaufzubilden zu seinem Bewußten, so schließt auch Gott das Niederere seines Wesens zwar von dem Höheren aus und drängt es gleichsam von sich selbst hinweg, aber nicht um es nun in diesem Nichtseyn zu lassen, sondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von sich ausgeschlossenen Nichtgöttlichen — aus dem, was nicht Er selber ist, und was er eben darum von sich geschieden, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu schaffen. Schöpfung besteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen.

Nur ist natürlich dieses Bewußtlose von Gott ein Unendliches wie er selbst, also nicht so bald erschöpft, und daher die Dauer des Processes der Weltschöpfung.

Um Ihnen gleich eine weitere Aussicht zu eröffnen: dieses unter-

geordnete Wesen, dieses Dunkle, Bewußtlose, was Gott beständig von sich, als Wesen, von seinem eigentlichen Inneren hinwegzudrängen, auszuschließen sucht, ist die Materie (freilich nicht die schon gebildete), und die Materie also nichts anderes als der bewußtlose Theil von Gott. Aber indem er sie von der einen Seite von sich auszuschließen sucht, sucht er sie von der andern auch wieder an sich zu ziehen, sie zu sich hinauf zu bilden, sie — obgleich untergeordnet — doch in sein höheres Wesen zu verklären, aus diesem Bewußtlosen, aus der Materie das Bewußte hervorzurufen. Daher der Proceß der Schöpfung nur da still steht, wo aus dem Bewußtlosen, aus der Tiefe der Materie heraus Bewußtseyn geweckt und erschaffen ist, d. h. beim Menschen; und obgleich auch mit dem Menschen noch eine ungeheure Masse von Bewußtlosigkeit auf die höhere Stufe heraufgebracht wird, die dann auch wieder zerlegt wird und den Stoff neuer Schöpfungen hergibt, so ruht doch Gott im Menschen zuerst; sein Hauptzweck ist im Menschen erreicht.

Es ist allerdings für die gewöhnliche abstrakte Betrachtungsart auffallend, daß in Gott ein Princip seyn solle, das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer ist als Er selbst. Wer sich Gott als eine leere Identität denkt, kann dieß freilich nicht begreifen. Der Beweis der Nothwendigkeit dieser Annahme liegt in dem Grundgesetz des Gegensatzes. Ohne Gegensatz kein Leben. Im Menschen und in jedem Daseyn überhaupt ist das Nämliche. Auch in uns ist ein Rationales und ein Irrationales. Jedes Ding, um sich zu manifestiren, bedarf etwas, was nicht es selbst ist sensu stricto. (Diese Auffassung ist eigentlich nur gegen die abstrakten Begriffe von Gott als ens realissimum — illimitatissimum, Gott ist freilich nicht limitirt gegen außen, aber in sich, so gewiß er eine bestimmte Natur ist).

Um dieses Zugleichseyn eines Höheren und Niedereren in Gott noch näher zu bringen, dient Folgendes.

Das Reale, Bewußtlose ist das Seyn Gottes, rein als solches. Nun ist aber das Seyn Gottes mit Gott selbst nicht einerlei, sondern wirklich verschieden, wie im Menschen. Demnach ist das Ideale der seyende Gott oder der existirende Gott oder auch Gott sensu eminenti.

Denn unter Gott in ſtrengem Sinn verſtehen wir immer den ſeyenden Gott. Demnach verhalten ſich die beiden Principien in Gott auch wie Seyendes und Seyn. Das Ideale oder Bewußte iſt das Subjekt des Seyns, das Bewußtloſe nur das Prädicat dieſes Subjekts, des Seyenden, und alſo nur um des Seyenden willen.

Wenn alſo Gott ſich in ſich ſelbſt geſchieden hat, ſo hat er ſich als Seyendes von ſeinem Seyn geſchieden: was eben auch im Menſchen der höchſte moraliſche Akt iſt. Unſer Seyn iſt nur Mittel, Werkzeug für uns ſelbſt. Der Menſch, der ſich nicht von ſeinem Seyn ſcheiden (ſich von ihm unabhängig machen, befreien) kann, der ganz verwachſen iſt und eins bleibt mit ſeinem Seyn, iſt der Menſch, inwiefern er ganz in ſeine Selbſtheit verſunken iſt und unfähig ſich in ſich ſelbſt zu ſteigern — moraliſch und intellektuell. Wer ſich von ſeinem Seyn nicht ſcheidet, dem iſt das Seyn das Weſentliche, nicht ſein inneres, höheres, wahres Weſen. Ebenſo bliebe Gott verwachſen mit ſeinem Seyn, ſo wäre kein Leben, keine Steigerung. Darum ſcheidet er ſich von ſeinem Seyn, daß es nur Werkzeug für ihn iſt.

Ein zweiter aus dem erſten folgender Ausdruck des Verhältniſſes beider Principen iſt, daß ſie ſich wie Seyendes und Nichtſeyendes verhalten.

Eben das Weſen des Nichtſeyenden zu erforſchen, darin liegt eigentlich das Schwere, das Kreuz aller Philoſophie. Wir greifen ewig darnach und vermögen nicht es feſt zu halten.

Aus Mißverſtand dieſes Begriffs iſt die Vorſtellung einer Schöpfung aus nichts entſtanden. Alle endlichen Weſen ſind aus dem Nichtſeyenden geſchaffen, aber nicht aus dem Nichts. Das οὐκ ὄν der Griechen iſt ſo wenig als die μὴ φαινόμενα des N. T. ein Nichts, es iſt nur das nicht-Subjektive, Nicht-ſeyende, aber eben darum das Seyn ſelber. Ein Nichtſeyendes dringt ſich uns vielfach auf als etwas doch in anderer Beziehung wieder Seyendes. Was iſt z. B. die Krankheit? Ein Zuſtand wider die Natur; inſofern alſo ein Zuſtand, der nicht ſeyn könnte und doch iſt, keine Realität im Grund und doch wieder unleugbar eine furchtbare Realität. Das Böſe iſt in der moraliſchen

Welt, was die Krankheit in der körperlichen ist; es ist das entschiedenste Nichtwesen von Einer Seite betrachtet, und hat doch eine schreckliche Realität.

Alles Nichtseyende ist nur relativ, nämlich in Bezug auf ein höheres Seyendes, aber es hat in sich selbst doch auch wieder ein Seyendes; B und A können daher in nichts getrennt seyn.

Also wenn B = dem reinen Nichtseyenden, so könnte B nicht für sich seyn; es hat auch wieder ein A in sich und ist also (A = B); aber dieses Ganze (A = B) verhält sich zu einem Höheren wieder als Nichtseyendes, als bloße Unterlage, bloßen Stoff, bloßes Organ oder Werkzeug, inzwischen ist es in sich selbst auch wieder ein Seyendes. Dieß nun angewendet auf das, was wir das Seyn in Gott genannt haben: dieses ist in Bezug auf das Seyende in Gott allerdings ein Nichtseyendes, nämlich es verhält sich zu ihm ursprünglich bloß als Unterlage, als das, was nicht selber Ist, was bloß ist, um dem wahren Seyenden als Basis zu dienen. Aber doch ist es wieder ein Seyendes in sich selbst.

Mit andern Worten, und wie ich es sonst auch ausgedrückt habe: es gibt kein rein und bloß Objektives in Gott, denn das wäre nichts; sondern das, was beziehungsweise auf das Höhere in Gott objektiv ist, ist doch an sich selbst auch wieder Subjektives und Objektives, nicht bloßes B, sondern A und B.

Noch von einer andern Seite.

Auch das bloße Seyn in Gott ist kein todtes Seyn, sondern auch in sich wieder ein lebendiges, das auch selber wieder ein Seyendes und ein Seyn in sich schließt. Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist so voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in ein eignes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier — vielleicht nur durch jenen wunderbaren Instinkt geleitet, der in allen griechischen Werken ist — der

Künſtler auch noch die Fußſohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, ſo iſt gleichſam das Aeußerſte und Entfernteſte von Gott noch volles, kräftiges Leben in ſich ſelbſt.

Durch die Theorie der zwei Principien, die in Gott eins ſind, meiden wir zwei Abwege, auf die man ſich in der Lehre von Gott zu verirren pflegt. In Anſehung der Idee Gottes wird nämlich auf zwei Seiten gefehlt. Nach der dogmatiſchen, für orthodox gehaltenen Anſicht wird Gott als ein beſonderes, abgeſchnittenes, einzelnes, ganz für ſich beſtehendes Weſen angeſehen, wodurch alſo die Creatur ganz von ihm ausgeſchloſſen wird. Die gemein-pantheiſtiſche Anſicht dagegen läßt Gott gar kein beſonderes, eignes, für ſich beſtehendes Daſeyn; ſie löst ihn vielmehr in eine allgemeine Subſtanz auf, die nur Träger der Dinge iſt. Nun iſt aber Gott beides; er iſt zuvörderſt Weſen aller Weſen, aber als dieſes muß er doch auch ſelbſt exiſtiren, d. h. er muß als Weſen aller Weſen einen Halt, ein Fundament für ſich haben. Alſo: Gott iſt in ſeiner höchſten Dignität allgemeines Weſen aller Dinge, aber dieſes allgemeine Weſen ſchwebt nicht in der Luft, ſondern iſt begründet und gleichſam getragen durch Gott als individuelles Weſen — das Individuelle in Gott alſo die Baſis oder Unterlage des Allgemeinen.

So ſind alſo auch nach dieſer Anſicht zwei Principien in Gott. Das erſte Princip oder die erſte Urkraft iſt die, wodurch er als ein beſonderes, einzelnes, individuelles Weſen iſt. Wir können dieſe Kraft die Selbſtheit, den Egoismus in Gott nennen. Wäre dieſe Kraft allein, ſo wäre nur Gott als einzelnes, abgeſchnittenes, beſonderes Weſen, es gäbe keine Creatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verſchloſſenheit und Vertiefung in ſich ſelbſt, und dieſe Eigenkraft Gottes wäre, weil ſie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Creatur leben könnte. (Wir müſſen es uns nach Analogie der Gemüthskraft denken, die ſich in einem höchſt verſchloſſenen Menſchen äußert, der eben darum auch finſter heißt, dem wir ein dunkles Gemüth zuſchreiben). Dieſem Princip ſteht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen, dieſes andere Princip iſt die Liebe, durch welche

Gott eigentlich das Wesen aller Wesen ist. Die bloße Liebe für sich selbst aber könnte nicht seyn, nicht subsistiren, denn eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mittheilsam ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine contraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott. Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt.

Nun diese jetzt gefundenen Bezeichnungen der beiden Principien sind nur die menschlichen Ausdrücke für die abstrakte: Ideales und Reales. Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott.

Ebenso die Liebe ist Gott selbst, der eigentliche Gott, der Gott, der durch die andere Kraft ist. Der göttliche Egoismus dagegen ist die Kraft, die nicht selber ist, sondern wodurch nur die Liebe, d. h. der wahre Gott ist. Auch diese Principien können wir uns anfänglich in einer gewissen Gleichgültigkeit in Gott denken, aber dabei, wenn sie nämlich in dieser Gleichgültigkeit beharren, kann weder Gott selbst noch irgend etwas sich entwickeln. Die wahre Realität Gottes besteht eben in der Thätigkeit und der Wechselwirkung dieser beiden Principien.

Der erste Schritt dazu ist auch hier die Scheidung, daß Gott die Liebe in sich, d. h. sein wahres und eigentliches Selbst, von dem uneigentlichen scheidet. Diese Scheidung kann aber nur so geschehen, daß er das eine Princip über das andere erhöht, und dieses andere dagegen jenem unterordnet. Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation. Der Egoismus ist = erster Potenz, die Liebe = zweiter oder höherer Potenz. Nach dem bloßen Egoismus würde keine Creatur seyn. Indem er aber der Liebe untergeordnet ist, überwindet ihn die Liebe, und diese Ueberwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe ist die Schöpfung (Natur = gebeugter Kraft). — Der göttliche Egoismus ist das Grundwesen der Natur — ich sage nicht: er ist die Natur, denn die wirkliche lebendige Natur, wie wir sie vor uns sehen, ist schon der durch die göttliche Liebe überwältigte und gemilderte göttliche Egoismus. Aber er ist das Grundwesen der Natur, der Stoff, aus dem alles erschaffen ist.

Jetzt gehen wir wieder auf die vorigen Begriffe vom Seyn in Gott (das sich zu Gott selbst wie Nichtseyendes zu Seyendem verhält) zurück.

Das Seyn in Gott ist = der göttliche Egoismus, die Kraft, wodurch Gott als ein eignes Wesen besteht. Also es ist der ganze Gott, nur in der Form der Egoität. Die Egoität ist also nur die Potenz oder der Exponent, unter welcher das göttliche Wesen gesetzt ist. Stünde diesem Exponenten oder dieser Potenz nicht eine andere entgegen, so würde kraft dieser Potenz das göttliche Wesen in ewiger Verschlossenheit und Contraktion verharren, wie in der äußeren Natur, wenn der contraktiven Urkraft nicht eine andere in der Sonne entgegenwirkte, die Erde kalt, finster und völlig verschlossen, kreaturlos seyn würde. Dadurch aber, daß dieser Potenz der Egoität = B eine andere Potenz, die der Liebe = A entgegensteht, wird jetzt in dem B selber, das das ganze Absolute, nur im Zustand der Involution (Verschlossenheit), enthält, der in ihm verborgene, nur nicht offenbare Gegensatz und mit dem Gegensatz zugleich das Göttliche geweckt. Denn was ist das Göttliche? Antwort: das lebendige (einen Gegensatz in sich enthaltende) Band des Idealen und Realen. Wenn also jetzt in dem B selber wieder ein A und B geweckt wird, so daß also $\frac{B}{A = B}$ A und B unter B stehen, so ist also jetzt auch in B ein Band (eine Identität) von Idealem und Realem, d. h. das Göttliche geweckt. Hier ist also ein aus dem Ungöttlichen, dem Nichtseyenden (B) entwickeltes Göttliches. $\frac{B}{A = B}$ = Natur. Diejenigen, die mit den physikalischen Erscheinungen bekannt sind, können sich diese Belebung der Natur durch das Beispiel der magnetischen Vertheilung deutlich machen.

Gott schließt das B von sich, d. h. von A aus; aber er kann das B nicht ausschließen, ohne ihm A entgegenzusetzen, A nicht entgegensetzen, ohne B zu erregen, dadurch dann $\frac{B}{A = B}$.

Dieses A, was in der Natur ist, kommt nicht in sie hinein, es

ist gleich anfangs in ihr, denn der ganze Gott ist in ihr, aber im keimlichen Zustand; sie ist Gott in seiner Involution, oder auch der potenzielle Gott, indeß das Ideale der aktuelle Gott ist.

Die fortgehende Schöpfung besteht nun eben darin, daß jener Zustand der Involution in dem B beständig aufgehoben, daß das in ihm gleichsam schlummernde Göttliche geweckt und evolvirt wird; daher die Natur ein Göttliches, aber ein Göttliches niederer Art, ein aus dem Tod gleichsam erwecktes, aus dem Nichtseyn ins Seyn erhobenes Göttliches, wodurch es freilich von dem uranfänglichen Göttlichen immer geschieden bleibt, das nicht erst von dem Nichtseyn zum Seyn geweckt ist.

Mit Einem Wort, diese sichtbare Natur ist nur durch ihre Form Natur, durch ihr Wesen aber göttlich. Sie ist das göttliche Wesen, nur nicht im Seyenden, im A, sondern das göttliche Wesen im Nichtseyenden dargestellt.

Hiermit wäre denn also das Verhältniß der Natur zu Gott erläutert. Man hat diesem System vorgeworfen, es vergöttere die Natur. Ich muß mir diesen Vorwurf gefallen lassen, wenn nicht etwa angenommen wird, B sey anfänglich ein absolut-Ungöttliches, das nachher vergöttert werde. Allein es ist schon ursprünglich ein göttliches Princip und nur relativ (auf das A) ein ungöttliches. Inwiefern es aber aus dieser relativen Nicht-Göttlichkeit zum Göttlichen, d. h. Seyenden, erhoben wird, insofern ist es Gott selbst (nicht wir), der die Natur vergöttert.

Ein anderer Vorwurf ist, dieses System identificire Gott mit der Natur. Aber hier ist wohl zu unterscheiden. Unter Natur wird entweder das bloße B verstanden, jene dunkle Urkraft, die aller Existenz zu Grunde liegt, das Unvertilgliche, was durch kein Menstruum aufzulösen ist. Ist nun dieses B nach meinem System Gott im eigentlichen Sinn? Keineswegs; es ist bloß das Seyn Gottes (das vom Seyenden verschieden; unter Gott als solchem ist immer der seyende Gott verstanden). Ist es aber doch göttlich zu nennen? Allerdings, denn es ist eine göttliche Urkraft, aber im engsten Verstand (so daß es zum eigentlichen göttlichen Subjekt, zu seinem inneren Wesen gehörte) ist es

nicht göttlich zu nennen. Es ist göttlich, weil es zu Gott gehört, weil es auch in der anfänglichen Scheidung noch *in* Gott bleibt, wie dasselbe dunkle Princip in uns, ob es gleich nicht unser wahres Wesen ist, indem es ja vielmehr von diesem beherrscht werden soll, ebenfalls menschlich heißt. — Dagegen ist das A in dem B göttlich allerdings und zwar schon in einem höheren Verstande als das B, das nur im weitläufigen Sinn göttlich heißen kann. Indeß ist doch auch das A in dem B von dem absoluten A dadurch hinlänglich unterschieden, daß es nur ein *in* B, *in dem Nichtseyenden* geweckt und hervorgerufenes Geistiges ist. — Wird aber unter Natur nicht A noch B, sondern das ganze A = B verstanden, so muß hier zuvörderst wieder unterschieden werden zwischen A = B als dem aus A und B *Verbundenen* und zwischen A = B, sofern es das lebendige Band beider bedeutet, oder sofern auf das Verbindende gesehen wird. Jenes ist die Natur als Produkt oder die Urmaterie, welche Geist und Körper noch absolut vereinigt, und welche mit Gott identificirt zu haben diesem System wohl niemand verwerfen kann, als wer die ersten Elemente davon nicht kennt. Sehen wir aber auf das Band zwischen beiden, so ist dieses nicht bloß göttlich, sondern ist Gott; aber es ist nicht Gott schlechthin betrachtet, sondern es ist der in dem Nichtseyenden erzeugte Gott, dessen Erzeuger eben der schlechthin betrachtete oder der seyende Gott ist. Das Band in A = B (wenn wir nämlich dieß für die ganze Natur nehmen) ist also allerdings Gott, aber es ist Gott als Erzeugtes von sich selbst, Gott als Sohn, von dem, weil er das Wesen der Natur ist, die Schrift mit Recht sagt, alles sey durch ihn gemacht, ohne ihn sey nichts gemacht. Diese Ideen der Schrift wurden proscribirt, weil man sie nicht verstand, wie das überhaupt das Mysterium der Aufklärerei wenigstens bei den meisten ist, daß sie aus der Beschränktheit ihrer intellektuellen Fakultäten eine *Tugend* gemacht haben. Ich will übrigens mit diesen Ausdrücken nichts beweisen, noch weniger mein System orthodox machen. Dieses Band heißt sehr expressiv das *Wort*, a) weil in ihm und mit ihm zuerst alle Unterscheidbarkeit anhebt; b) weil in ihm zuerst das Selbstseyn mit dem Nichtselbstseyn, Selbstlauter und Mitlauter organisch

verbunden sind (A = Selbstlauter, B = Mitlauter, das für sich stumme Seyn, das erst durch das Ideale oder A in die Verständlichkeit erhoben wird).

Ich erkläre mein System durch folgende Uebersicht über die neuere Philosophie:

Absoluter Dualismus
des
Cartesius:

A	und	B
Das Geistige, Einfache, d. h. nicht Zusammengesetzte (ganz unzulänglicher Begriff).		Das Materielle oder Körperliche, ganz todt, Mechanismus.

Spinoza A = B = absolute Identität beider Principien.

Wenn man sich bloß an das Allgemeine des Spinozischen Systems hält, so kann man ganz wohl sich einbilden, es sey mit dem neueren Identitätssystem oder dieses mit ihm im Grunde ganz einerlei. Ich gebe die Unterschiede kurz an:

a) Spinoza hat zwar absolute Identität von Principien, aber diese Principien sind in völliger Unthätigkeit gegeneinander, sie thun einander nichts — wirken nicht aufeinander — sind; es kommt zwischen ihnen weder zum lebendigen Gegensatz noch zur lebendigen Durchdringung. (Bloße Zusammenknüpfung der beiden Substanzen des Cartesius).

b) Spinozas Physik ist ganz mechanisch, ein Umstand, aus dem allein schon bei einigem Nachdenken jedermann einsehen müßte, daß zwischen den Grundsätzen der Naturphilosophie und dem Spinozismus eine ursprüngliche Differenz seyn müsse. (Ueberhaupt Mangel an aller Bewegung im Spinozischen System, gemüthlos).

c) Spinoza sagt wohl, die denkende und ausgedehnte Substanz (= Ideales und Reales) gehören zu einer und derselben Substanz, deren Attribute sie sind, aber eben diese eine und selbe Substanz, von der sie Attribute sind, ignorirt er nachher ganz, bestimmt sie im Grunde nur durch den bei ihm (wegen Mangel des Gegensatzes) leeren Begriff der Identität, und setzt sie ganz beiseite, anstatt sie zum Hauptgegenstand

zu machen. Nämlich eben an dieser Stelle, wo Spinoza nichts sucht, eben hier liegt der Begriff vom lebendigen Gott, von Gott als höchster Persönlichkeit; daher ist ganz wahr, daß Spinoza die Persönlichkeit des höchsten Wesens wenigstens ignorirt, wenn nicht positiv leugnet.

Leibniz hat von A und B nur noch A; das B, eben das Dunkle, das Seyn, die Existenz ist ganz hinweg, ganz aufgelöst in Vorstellkraft. Es ist zwar eine Identität da, aber eine ganz einseitige, nicht zweiseitige. Inzwischen hat Leibniz doch unter A wieder ein A und B, d. h. er leugnete zwar die Realität der Körperwelt im Allgemeinen und Ganzen, indem er alles für vorstellende Monaden hielt, aber er läßt dem, was wir Körperwelt nennen, doch insofern Realität, als es aus Vorstellkräften besteht, z. B. Baum ꝛc.

Gegensatz des Intellektualismus ist der höhere Materialismus, Hylozoismus (freilich schon von jeher da, doch hauptsächlich zugleich mit Leibniz). Den Hylozoismus hat B allein, aber unter diesem B doch wieder ein A und ein B. Hiermit könnte man also den Hylozoismus und die Naturphilosophie für ganz einerlei halten. Der Unterschied aber ist darin: der Hylozoismus behauptet ein ursprüngliches Leben der Materie, wir nicht. Sondern unsere Behauptung ist, die Materie enthalte zwar ein Leben, aber nicht actu, sondern nur potentiâ, nicht explicite, sondern implicite — alles ist in ihr unter dem Siegel des Seyns, des Todes. (Weil ich doch das Wort brauche: man muß auch einen Tod anerkennen, aber einen solchen, der das Leben in sich schließt). Zum expliciten Leben wird die Materie nur erweckt, eigentlich belebt durch das Ideale, Göttliche. Also gewissermaßen fängt der Hylozoismus da an, wo meine allgemeine Philosophie aufhört. (Vortheilhafte Wirkung des Leibnizianismus und Hylozoismus auf Physik. Bruno, Kepler u. a.).

Da der Zerlegungsproceß und zwar der abwärts zum Schlechteren gehende einmal im Gange war, so ging es nun noch weiter herunter. Nämlich von A und B unter B kam nun auch noch A hinweg, also überall bloß B — todte Substanz, ohne alle Innerlichkeit; daher mit

Recht zerfallen in Atomen, in einen Staub von Körperchen, die bloß durch ihre Figur (etwas Aeußerliches) wirken (keine ursprüngliche Qualität); und hieraus sollte nicht nur die Natur erklärt werden, sondern auch das Daseyn, der Mechanismus des Geistes — Système de la nature, der niedrigste oder französische Materialismus. — Sein entgegengesetzter Pol ist der in Deutschland entstandene Idealismus durch Kant und Fichte. Doch ließ Kant noch immer verschiedene Auslegungen zu. Die Fichtesche Auslegung nimmt auch von A und B unter A noch B hinweg, es gibt auch nicht einmal ein Intellektuales außer uns, es ist gar nichts außer uns, nur ein subjektives Ich, nur das menschliche Geschlecht ist da. Völliger Todtschlag der Natur, wobei nur das Sonderbare, daß Fichte auch von der Natur immer versichern muß, sie sey nicht vorhanden und doch immer wieder sie als vorhanden annehmen (Teleologische Erklärung. Wirken auf die Natur).

Also da die Zersetzung bis aufs Aeußerste herab fortgesetzt war, so blieb nichts mehr übrig, als wieder auf den ersten Gegensatz zurückzugehen, von dem alle neuere Philosophie anfing, und der allein nicht aufgelöst war — nämlich zwischen Identität und Dualität. Und dieß habe ich versucht. Ich habe immer erklärt, daß die absolute Identität bei mir nicht bloße Identität, sondern Identität der Einheit und des Gegensatzes sey. Also

a) zwei verschiedene Principien A und B, also Dualismus. Aber

b) die zwei Principien sind ihres Gegensatzes unerachtet eins.

Was das nächste Verhältniß meiner Ansicht der Natur zu der herrschenden Physik und Philosophie unserer Zeit betrifft, so ist dieß das Wesentliche, daß nach jener keine bloß und rein objektive Natur, keine Natur, die bloß Seyn, d. h. Nichtseyendes wäre. Ich habe dieses Verhältniß, daß nichts bloß subjektiv oder objektiv, sondern immer obgleich in verschiedenem Verhältniß beides sey, auch die bloß quantitative Differenz genannt. Nämlich zwischen den Principien als solchen, zwischen A und B, ist allerdings keine bloße quantitative Differenz, hier ist die entschiedenste qualitative; in allem Wirklichen aber, es sey übrigens von welcher Art es wolle, sind Subjektives und Objektives.

Ideales und Reales immer beisammen, nur in verschiedenen Graden. — Verdeutlicht würde dieß durch das (magnetische) Schema in der Ztschr. für specul. Physik II, 2. §. 46 [Band IV, S. 137 ff.], auf welche ich mich im Folgenden beziehe.

So viel über das Allgemeine. Jetzt gehen wir ins Specielle der Natur, doch beschränke ich mich auf das Nothwendigste.

Der allgemeine Ausdruck der Natur ist, wie wir schon wissen, $\frac{B}{A = B}$, oder auch, da wir $A = B$ schon als erste Potenz, also $= B$ setzen: die Natur in Bezug auf das ganze Universum, von dem sie nur ein untergeordneter Theil, ist = erster Potenz = $(A = B)$. Dieß verhindert aber nicht, daß sie nicht in sich wieder alle Potenzen enthalte, und wie schon bemerkt worden, sich scheide, soweit nämlich überhaupt eine Scheidung möglich ist. Wir sehen die Natur zuletzt sich in die körperlichsten Dinge verlieren, z. B. Metalle. Diese also werden im Ganzen auf dem B Pol unserer Linie stehen. Weil aber jedes Reich für sich wieder ein Ganzes bildet, so auch die Metalle, die sich nach der einen Seite mehr in die Körperlichkeit verlieren, nach der andern flüchtiger werden, vielleicht sich sogar ins Luftförmige auflösen. Das ganze Reich des Materiellen verbreitet sich so zuletzt nach zwei Richtungen, wo nach der einen Körperlichkeit, nach der andern Geistigkeit überwiegt. Diesem ganzen Reich des Körperlichen *in* der ganzen Natur steht aber wieder ein Reich des Geistigen entgegen, wohin die Erscheinungen des Lichts, der Wärme, der Elektricität und so viele andere gehören. Endlich kommt ein Reich, wo Geistiges und Leibliches sich ganz durchdringt, das organische Naturreich, und in diesem wieder Pflanzen und Thiere.

Aber, wie gesagt, im Ganzen ist hier nur die erste Potenz $A = B$. Und wenn auch aus der Natur selbst das A^2 emporgehoben wird, so entsteht es doch erst an der Grenze der Natur im Menschen. Obgleich aber also die *ganze* Natur = erster Potenz, so entfaltet sie sich doch selbst wieder in den drei Potenzen, nach welchen wir sie ganz kurz betrachten.

Die erste Potenz ist die des herrschenden *Seyns* oder der

herrschenden Körperlichkeit — aber doch so, daß an diesem äußersten Punkt der Reihe nach Geistiges, Körperliches und die Einheit beider gesetzt ist. — Bekanntlich beruht die Körperlichkeit auf dem Daseyn der drei Dimensionen. Diese drei Dimensionen sind in der That nichts anderes als die drei Potenzen am Einzelnen: 1) egoistische Dimension, wodurch ein Ding sich selbst als sich selbst setzt = Länge, Linie oder, was dasselbe ist, Cohärenz. Kraft der Cohärenz würde ein jedes Ding sich ins Unendliche fortsetzen, wenn es nicht durch eine andere Dimension begrenzt würde. Daher 2) ideale Dimension (einschränkende der egoistischen) = Breite. 3) Indifferenz = dritter Dimension.

Das Herrschende dieser Potenz im Ganzen ist B, d. h. A und B sind gemeinschaftlich wieder unter B gesetzt. Dieses B, unter welchem A und B wieder gemeinschaftlich gesetzt sind, was also gleichsam ein B^2 ist, ist die Kraft, die alles zwingt und bindet — die Schwere. Die Schwere in der Natur, die Nacht, das dunkle Princip, ewig vor dem Licht entfliehend, aber durch diese seine Flucht den Schöpfungen des Lichts Halt und Bestand gebend. (Wäre nicht etwas dem Licht und Denken ganz Entgegengesetztes, woran nichts greift, so wäre gar keine Schöpfung, alles in lauter Gedanken aufgelöst).

Auch in der Materie, inwiefern sie bloß unter der Potenz des Seyns steht, ist gleichwohl Seyn und Thätigkeit verbunden (denn so, nämlich als Thätigkeit, können wir das Ideale auch ausdrücken), aber Seyn und Thätigkeit sind beide noch verschlungen im Seyn, und das A = B oder das Körperliche der ersten Potenz verhält sich wieder zum Geistigen oder Idealen, wie sich das anfängliche B verhielt — nämlich es ist die Indifferenz, welche das Geistige oder Ideale zu zerlegen, zu polarisiren, zu differenziiren sucht.

Durch dieses Differenziiren entsteht erst die Differenz der Qualitäten: da diese im Grund unerschöpflich ist und, auch nur in ihren nächsten Verzweigungen dargestellt, eine eigne wissenschaftliche Darstellung erforderte, so will ich mich hier an das Einfachste halten, nämlich an die älteste Eintheilung nach den vier Elementen, auf welche auch die neuere Chemie immer mehr wieder zurückführt.

In A = B ist B das Element der Erde — das eigentliche Erdprincip. Wird also das Ganze von A = B nach der Richtung von B polarisirt, so fällt dorthin das Reich des herrschenden Erdprincips, welches wieder zwei Seiten hat (Metalle und Erden).

Das der Erde entgegengesetzte Element oder A ist die Luft, gleichsam das geistige, ideale Element. Außer dem Gegensatz von A und B haben wir aber noch einen andern Gegensatz zu betrachten. Es ist der zwischen dem Band und dem Verbundenen. Jenes verhält sich als das Producirende, dieses als das Producirte, also auch wieder wie Thätiges und Leidendes, Ideales und Reales.

Das Producirende nun oder das Band, wenn es in der Einigkeit mit dem Produkt ist, ist in der That nichts anderes als das innerliche Leben und Weben, die sanfte, gedämpfte Lebensflamme, die in jedem Wesen, auch dem scheinbar Todten brennt (Clairvoyanten sehen es): im Gegensatz aber und Widerspruch mit dem Producirten ist es das verzehrende Feuer.

Das Element des Feuers ist feindselig gegen die Eigenheit oder Selbstheit der Dinge. So lange das Produkt im Verhältniß zu ihm als Nichtseyendes, d. h. als Basis, Unterworfenes bleibt, so lange ist es friedlich. Wenn es sich aber im Gegensatz mit dem Wesen aktualisiren, das Nichtseyende sich zum Seyenden aufrichten will, dann entsteht das Zornfeuer.

Dasjenige Element, welches das Feuer als das ihm angemessene sucht, in dem es allein ruht, ist das Wasser. Feuer und Wasser daher die zwei höchsten Gegensätze, aber gerade das Entgegengesetzteste ist immer auch wieder das Verbundenste. Wasser ist nur das fließende Feuer, das Feuer in concreto, die Flamme, die eigentlich nie ohne Mitwirkung von Wasser entsteht, eigentlich nur das feurige, brennende Wasser. — Nahe Verwandtschaft beider: 1) die wässerigten Meteore, 2) die verzehrende Kraft, die im Wasser liegt. Ferner, daß es einerseits ein brennbares Wesen, andererseits das Menstruum universale, den Sauerstoff enthält. — Das Wasser in seiner Lebendigkeit (im Meer) ist überall mit Feuer zusammen.

Die Alten haben alle nicht mit Unrecht noch ein fünftes Element, eine quinta Essentia angenommen. Und dieß ist kein anderes als eben die Urmaterie selber, die ganz geistig und ganz körperlich — das leibliche Element (den Leib schon = Identität von A und B). Ueber dieses in seiner Reinheit hat das Feuer keine Gewalt. Es ist mit dem Feuer in wahrer Identität — nicht so wie das Wasser bloß durch das Negative, durch die Verneinung aller Eigenschaften, sondern vielmehr durch die höchste Positivität oder Vollkommenheit. Es ist die durch das Feuer unzerstörliche Leiblichkeit. Das Element, das ihm noch am nächsten kommt, ist das noch immer höchst räthselhafte Element, was die neuere Chemie durch Stickstoff bezeichnet, Grundlage des thierischen Naturreichs. Hohe Unverbrennlichkeit des Stickstoffs durch keine noch so heftige Flamme; nur durch den elektrischen Funken ist es möglich, oder sonst durch Vermischung mit Schlechterem, wodurch er heruntergezogen wird. Denn alles, was im Feuer brennt, das hat etwas vom Unvollkommenen, Schlechten und Verdorbenen in sich. — Jetzt Uebergang zur zweiten Potenz.

Die vorher bloß implicite oder potentiell gesetzte Thätigkeit ist nun explicite oder aktuell gesetzt: wirkliches Leben der Materie — dynamischer Proceß.

Die erste Potenz, sagten wir schon früher, verhält sich wieder als Involution — das Princip dieser Involution die Schwere.

Der Schwerkraft, die in dem A = B herrscht, steht ein A^2 entgegen, das sich zu der Schwere wieder ebenso verhält, wie sich das absolute Seyende, das absolute A zu dem anfänglichen B, d. h. zur Natur verhält. Wie dieses in der Natur den Gegensatz und mit ihm das Leben weckt, so weckt das A^2 der Natur in der Schwere den Gegensatz und mit ihm das Leben. Dieses A^2 = Aether, im Materiellen das Immaterielle. Schon in den ruhenden Qualitäten der Materie war der Gegensatz geweckt. Allein die Schwere verhält sich dabei nicht passiv; sie ist actu widerstrebend der Evolution — positives Dunkel. Durch diesen aktuellen Widerstreit entsteht erst wirkliches Leben in der Materie. Dieß der dynamische Proceß. Auch hier beschränke ich

mich auf das Allgemeinste. Wir unterscheiden: 1) die Processe oder Thätigkeitsformen, die mehr noch im Körperlichen oder im Produkt, und 2) die geistige Gestalt derselben Processe. Die drei Grundprocesse der ersten Art sind: a) Magnetismus = erster Dimension = Selbstheit, Ichheit, b) Elektricität = Polarität oder Gegensatz zwischen Producirendem und Produkt, Thätigem und Leidendem — zwei Körper, wovon immer einer der leidende, der andere der thätige. (Durch diese zwei Processe sind in Ansehung der Erde auch die Weltgegenden bestimmt). c) Totalität aller Processe = Chemismus oder Galvanismus (eigentlich nur der lebende Chemismus, woran die Elektricität als mitwirkend noch erkannt wird). Zuletzt Verbrennungsproceß.

Was aber die geistige Gestalt dieser Processe betrifft, so ist a) im Realen der geistige dem Magnetismus entsprechende Proceß = der Klang, b) als Ideales der der Elektricität entsprechende = Lichtproceß (das Licht eine geistige Materie), c) der dem Chemismus entsprechende, solang das Producirende in der Identität mit dem Produkt bleibt = Wärmeproceß (durchdringende Wärme). Im entschiedenen Widerstreit gegen das Produkt = Feuer (Feuer also in der That Grundsubstanz — Vesta, daher unter die Elemente gerechnet).

In all diesen Processen wird also aus der Tiefe der Materie selbst das Geistige entwickelt, was eben Absicht aller Schöpfung. Alles ist aus dem dunkeln Princip selbst hervorgerufen durch das höhere schaffende Princip, das wir Aether genannt haben, das aber der wahre Lebensgeist der Natur ist: da wir gezeigt haben, daß das im Produkt liegende Band von seiner idealen Seite, d. h. inwiefern es gegen das absolut Ideale gekehrt ist, = Licht ist, so ist das Licht eigentlich die unmittelbare Erscheinung dieses Lebensgeistes. Daher ist das Licht als das allgemein Belebende — Evolvirende — zu erklären, und nichts wäre dagegen zu sagen, wenn wir, statt Aether und Schwerkraft einander entgegenzusetzen, Licht und Schwerkraft in dieß Verhältniß setzten. — Jetzt dritte Potenz.

Bis jetzt behauptete die Schwerkraft noch ihre Substantialität im Gegensatz gegen das Licht (A^2). Da sie aber ebenso wie dieses eigentlich

nur eine dem A^3 untergeordnete Form ist, und in dem anfänglichen B auch das A^3 involvirt liegt, so ist die höchste Potenz der Natur nothwendig die, wo Licht und Schwerkraft (oder Materie — denn diese sind Correlata) gemeinschaftlich unter A^3 gesetzt, nur die gemeinschaftlich untergeordneten Formen des A^3 sind.

Daß dieß im Organismus geschehe, erhellt daraus, daß nur im Organismus die Materie, die zuvor selbst Substanz zu seyn schien, dem Größeren — nämlich dem Leben an sich, was eben A^3 — untergeordnet wird. Beweis daraus, daß im Organismus die Materie keineswegs ihrer Substanz nach gilt, daß hier vielmehr ihre Form das Wesentliche geworden, mit andern Worten, daß sie selbst wesentlich zur Form geworden ist.

Was das A^3 ist? Antwort, es ist die innerste Substanz des B selber, das ja implicite alle Potenzen in sich enthält.

Die Potenzen des A drücken nichts anderes aus als die successive Erhebung des Nichtseyenden = B in das Seyende oder das A.

Also A^3 in der Natur drückt nichts anderes aus als das Höchste aus dem Nichtseyenden emporgehobene Seyende — also das Innerste der Natur.

Wenn ich die Formel hätte verwickelter machen wollen, so hätte ich ebenso gut auch B nach den verschiedenen Graden, in welchen es A gleich (=), also Seyendes wird, durch Potenzen bezeichnen können. — Auf folgende Art.

Der Grundausdruck der Natur ist $A = \overset{+}{B}$, oder daß in ihr das erst herrschende B — das erst herrschende Nichtseyende — seyend werde. Auf der tiefsten Stufe ist das Seyende ganz ins Körperliche verloren [1]. Hier hat also das Nichtseyende die größte Gewalt, und also dieß, d. h. die erste Potenz der Natur, hätten wir ausdrücken können durch $A^1 = B^3$. Wo B noch in der höchsten Potenz steht, da steht A nothwendig noch in der geringsten. Also dieß ($A^1 = B^3$)

[1] Im Original heißt es abgekürzt: „Auf der tiefsten Stufe ganz ins Körperliche". D. H.

Ausdruck der Schwerkraft. — Im dynamischen Proceß, wo die zuvor stumme Substanz schon Lebenszeichen von sich gibt, ist sie selbst als B, d. h. als Nichtseyendes, schon um eine Potenz vermindert, also $= B^2$, das Seyende aber um eine Potenz gestiegen, so daß also das Ganze $= A^2 = B^2$. Hier halten sich Nichtseyendes und Seyendes noch das Gleichgewicht — daher der dynamische Proceß in der Natur die Periode des Kampfs — wo es noch zu keinem festen Produkt kommt (auch in der Zeit diese Potenzen sich successirend. Potenz = Periode).

Im Organismus ist das Nichtseyende auf die tiefste Potenz herabgesetzt, das Seyende dagegen wieder um eine gestiegen, hier also der Ausdruck des B, B^1, des A, A^3.

Im organischen Proceß sind die Formen alle die nämlichen wie im dynamischen, nur auf eine weit höhere Stufe gehoben. Auch hier gebe ich nur kurz das Wesentliche. Das Wesentlichste ist, daß A^2 und $A = B$ eins sind. Nun kann sich das Licht der Materie nur für die erste Dimension vermählt haben, so daß wenigstens ihr alles untergeordnet ist. Dieß = Reproduktion (egoistische, reale Dimension), Wachsthum = (Cohärenz), Sprossen, Vegetation. Geschieht diese Vermählung auch für die zweite Dimension (entsprechend der Elektricität, aber in die Substanz gedrungen = substantielle Elektricität), so ist dieß = Irritabilität, in der sich aber wieder alle Dimensionen wiederholen: a) Circulation, b) Respiration, c) willkürliche Bewegung (höchstes Geheimniß).

Durchdringt sich Licht und Materie auch für die dritte Dimension, wo also jetzt das ganze Seyn, das vorher sich als Erkanntes verhielt, erkennend geworden ist, so ist dieß = Sensibilität.

In der zweiten Stufe war zwar dem organischen Wesen eine äußere Welt aufgeschlossen, jedoch so daß es noch im Verhältniß der Differenz mit ihr bleibt. Die dritte Stufe des organischen Lebens ist, wenn das Produkt die Möglichkeit anderer Dinge in sich enthält, ohne im Differenzverhältniß mit ihnen zu seyn, wenn es sie in sich selbst anschaut (Sensibilität, thierisches Anschauungsvermögen); hier ist das B, das im Anfang, in der unorganischen Materie noch die höchste Gewalt

ausübte, überwunden, und darum als zuvor Erkanntes, jetzt in das Erkennende verwandelt. In der Sensibilität ist das B bis zu A^3 gesteigert. Hier nun, wenn wir die Fünfzahl der Sinne annehmen, ist die Eintheilung diese: 1) ein idealer und realer Pol — Gesicht und Gefühl —; 2) entsprechend jenen drei Grundprocessen a) Sinn für Magnetismus = Gehör, b) für Elektricität = Geruch, c) für Chemismus = Geschmack.

Nachdem durch die Sinne das A^3 eingetreten ist, wäre die Natur eigentlich geschlossen. Allein noch kündigen sich praesagia des Geistes selbst an — Instinkt — Kunsttrieb, wovon beim Uebergang zur Geisterwelt. Zuvor von der organischen Natur als Produkt.

Das zu A^3 erhobene B scheidet sich wieder, differenzirt sich. Der reale Pol = Pflanze, der ideale = Thier. Indifferenz von Pflanze und Thier (der äußeren Gestalt und inneren Formation nach), die Krone der Schöpfung = Mensch (Ausbildung der Dimensionen). Aber auch im Einzelnen wieder derselbe Gegensatz durch das Geschlecht (Weib = Pflanze, Mann = Thier). Das Geheimniß der Geschlechtstrennung ist nichts anderes als Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses der beiden Principien, deren jedes für sich reell und insofern unabhängig vom andern ist, und doch nicht ist und nicht seyn kann ohne das andere. Das Vermittelnde in dieser Dualität, welche Identität, und dieser Identität, welche Dualität nicht ausschließt, ist die Liebe. Gott selbst ist mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf ihrer nicht, und will doch nicht ohne sie seyn. Denn Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich seyn könnte, wie z. B. Gott, der ja schon an sich selbst — suâpte natura — der Seyende ist, wo also jedes für sich seyn könnte, und es doch für keinen Raub achtet, für sich zu seyn, und nicht seyn will, moralisch nicht seyn kann ohne das andere. Dieß ist auch das wahre Verhältniß Gottes zur Natur — und nicht ein einseitiges. Auch die Natur wird durch Liebe zu Gott gezogen und bestrebt sich daher mit unablässiger Emsigkeit göttliche Früchte hervorzubringen.

Die Erde liebt den Himmel und hat die beständige Sehnsucht

nach ihm, wie das Weib nach dem Manne. Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er selbst ist, die Natur, weil er nur aus ihr sich Aehnliches — Geister — erzeugen kann.

Noch aber ist eine Bestimmung der Natur nicht in Betracht gezogen worden. Nämlich jedes Naturprodukt ist ein A und ein B, die Identität, das ursprüngliche Reale selber, wie es allmählich genöthigt ist selbst aus dem Dunkel ans Licht zu treten, und sich also nacheinander als Schwerkraft, als Cohärenz — als Klang — als Licht — als Wärme — endlich als Feuer, zuletzt sogar als A^3, als die eigentliche Seele im Organischen zu zeigen.

Wie kommt es denn nun, daß dieses Band kein ewiges ist, was sich doch eigentlich erwarten ließe? Woher die allgemeine Vergänglichkeit in der Natur? Diese Frage konnte in der That nicht eher als jetzt beantwortet werden; ihre Beantwortung aber hängt zusammen mit dem Uebergang in die Geisterwelt. Also

1) die ganze Natur ist nur die Staffel, die Unterlage der geistigen Welt, sie ist daher, obgleich ein höchst lebendiges Seyendes in sich selbst, doch nicht um ihrer selbst willen, sie soll gegen die Geisterwelt wieder wie ein Nichtseyendes seyn. Da sie also nur wegen des Höheren — wegen des absoluten A^2 — ist, so bedarf sie auch der Bekräftigung durch dieses, und diese Bekräftigung kann sie nur in dem Maße erhalten, in welchem sie ihm sich fügt und ihm Mittel der Existenz, der Manifestation als Seyendem wird.

Nun kann aber die Natur oder das Nichtseyende nur allmählich und stufenweise erhoben werden bis zu dem Punkt, wo sie fähig wird, das absolute A^2 in sich aufzunehmen, und so seine unmittelbare Manifestation, gleichsam sein Leib zu werden.

Sie wird hierzu nur dann fähig, wenn sie das dem A^2 Aehnliche in sich selbst hat, d. h. wenn ihr anfängliches B bis zu dem Punkte verklärt ist, daß es selbst A^2 (im absoluten Sinn) wird.

Nun fragt sich, in welchem Punkt der Natur dieß der Fall seyn werde = Verklärungspunkt der Natur.

Wir haben nun im Bisherigen bis zu dem Punkt geführt, wo das

anfängliche B in ihr bis zu A^3 erhoben ist. Da aber dieses A^3 relativ, immer noch ein Objektives ist — nämlich in Beziehung auf das Ganze —, so verhält es sich doch, obgleich das absolute A, in Bezug auf die Natur wieder als ein B in Bezug auf ein noch höheres A. Dieses noch höhere A kann nicht mehr innerhalb der Natur liegen, denn alles ist in dieser vollendet, wenn die dritte Potenz erreicht ist. Also liegt es über und außer der Natur. Wir könnten, wenn wir die Potenzen wollten fortlaufen lassen, es durch A^4 bezeichnen, weil wir schon ein A^3 in der Natur hatten, allein wir würden dadurch doch nichts anderes ausdrücken, als daß es in Ansehung der ganzen Natur A^2 sey. Dieses absolute A^2 also, zu welchem sich auch das A^3 der Natur, dessen höchste Thätigkeit wir in dem Anschauungsvermögen gefunden haben, wieder als ein B verhält, ist außer oder über der Natur, aber es wirkt doch in der Natur, es ist nicht von ihr abgeschnitten, indem es ja vielmehr im Gegensatz mit ihr das allgemein Erregende derselben ist.

Sein erstes Verhältniß nun zu dem A^3 der Natur ist wieder wie Subjektives und Objektives, Erregendes und Erregtes. Oder: sein erstes Verhältniß mit ihm ist Gegensatz. — Es kommt jetzt darauf an, die Erscheinungen dieses Gegensatzes zu finden. Es sind keine andern als die Erscheinungen des thierischen Instinktes, die für jeden nachdenkenden Menschen zu den allergrößten gehören — wahrer Probirstein ächter Philosophie.

Eigenthümliches des Instinkts: a) Handlungen, die mit Vernunft begangenen ganz ähnlich sind, und die doch b) ohne alle Ueberlegung, Reflexion oder ohne alle subjektive Vernunft, und da subjektive Vernunft = Verstand, ohne allen Verstand begangen werden. Erklärungen davon: Cartesius als Mechanismus — die Thiere als Maschinen. Leibniz durch dunkle Vorstellungen — freilich ist der Instinkt etwas der Art, aber die Erklärung viel zu allgemein. In neueren Zeiten hat man den Instinkt entweder als Analogon oder als Grad der Vernunft bezeichnet. Jenes sagt nichts, dieses ist Unsinn. Die Erklärung beruht auf dem Gegensatz von A^3, das sich hier wieder als B, d. h. als Schwerkraft in der höchsten Potenz verhält, und dem A^4 oder

absoluten A^2. Das A^3 ist für das A^4 ein Stoff, worin es gern selber ein A^2 erwecken möchte (wie es zuvor in der Natur immer das sich Aehnliche erweckt hat), aber in den Thieren gelingt es ihm noch nicht, dennoch aber, weil das A^3 durch das absolute geistige Princip erregt wird, handelt es, als ob in ihm selber ein solches wäre; mit Einem Wort, das A^4 ist der Verstand der Thiere; oder wie es schon die Alten ganz richtig ausgedrückt haben: Deus est anima brutorum. Das Göttliche beseelt sie, und darum handeln sie oder handelt in ihnen das A^3 schon dem geistigen Princip gemäß, als wäre es selbst ein Geistiges (wie es ja implicite oder potentiell schon eines ist). Beim Menschen hingegen ist dieß nicht der Fall. Nicht das Göttliche ist seine Seele, sondern er ist selber seine Seele.

Drei Stufen des Instinkts sind zu unterscheiden. 1) Die Selbsterhaltung als Individuum und als Gattung (Liebe zu den Jungen), — Zugvögel. 2) Der Kunsttrieb — ein Hervorbringen von etwas außer sich — (zum Theil Compensation des Zeugungstriebes). Merkwürdig, daß im Instinkt gerade die zwei Künste, Architektur und Musik, repräsentirt sind, die sich ohne dieß verwandt, so daß Architektur unter den plastischen Künsten eigentlich der Musik entspricht (Vitruv). 3) Divination. Charaktere — ruhiges in-sich-selbst-Seyn — (was gar nicht wegzuläugnen ist). Einseitigkeit dieser Charaktere, die in der Menschenwelt verschwinden soll.

Durch die Einwirkung des A^4 auf das A^3 flammt gleichsam partiell in diesem ein A^4 auf, aber nur partiell, also nicht ein absolutes $A^{3/4}$, — partiell, weil immer nur in bestimmter Beziehung. Der Instinkt selbst ist immer an gewisse Organe gebunden und durch sie vermittelt; immer nur in besondern Fällen handeln die Thiere verständig, aber es ist ein allseitiger Verstand.

Nur im Menschen wird endlich das absolute A^2, das lang gesuchte, lang ersehnte, emporgehoben aus dem B, das an sich oder suâ naturâ Seyende aus dem Nichtseyenden.

Das suâ naturâ Seyende ist Geist, und das aus dem Nichtseyenden Erhobene, insofern also Gewordene, aber doch naturâ suâ Seyende

ist endlicher Geist. (Scheinbar der höchste Widerspruch, aber solcher Widersprüche ist die Natur voll). Der Geist ist a) das naturâ suâ Seyende im Menschen, b) doch nur aus dem Nichtseyenden, also erschaffener, endlicher Geist, — ewige Differenz von Gott.

Es kann nur noch eine Frage aufgeworfen werden: Warum nur im Menschen das absolut Ideale oder das absolute A^2 aktuell gesetzt werde, sonst überall aber bloß potentiell. Dieß die Aufgabe einer eignen Wissenschaft, der Anthropologie, deren Begriff hiermit fixirt ist. — Nur Folgendes bemerke ich.

Das in der Natur erweckte absolute A^2 verhält sich zu der Natur, in welcher es erweckt wird, wieder als Subjektives zu Objektivem, Erkennendes zu Erkennendem. Nun ist aber das absolut Subjektive nur da, wo auch das absolut Objektive, d. h. das Objektive in seiner Vollendung, seiner Totalität. Dieß ist nur im Menschen nach dem alten Spruch, daß der menschliche Leib die Welt im Kleinen, Mikrokosmos sey. Es gibt nur eine einzige Art von Wesen, von welchen das Nämliche gesagt werden könnte, von jenen großen Ganzen nämlich, die, weil sie Körper und zugleich Welten sind, Weltkörper genannt werden.

III.

Das seiner Natur nach Seyende ist auch allein das an sich selbst oder seinem Begriff nach Freie. Alle Abhängigkeit kommt nur von dem Seyn. Aber das in sich selbst und kraft seiner eignen Natur Seyende ist das, was schlechthin nicht durch anderes bestimmt werden kann (denn alles Bestimmtwerden ein Leiden, d. h. ein Nichtseyn). Gott als der absolut-seyende ist daher auch der absolut-freie, der Mensch aber als ein aus dem Nichtseyenden erhobenes Seyendes erlangt durch diese doppelte Beziehung seines Wesens auch eine ganz eigenthümliche Freiheit.

Inwiefern er nämlich aus dem Nichtseyenden emporgehoben ist, insofern hat er eine von dem Seyenden als solcher unabhängige Wurzel. Das Göttliche zwar ist das Emporhebende, Schaffende seines Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das

Emporhebende. Es verhält sich zu Gott, wie sich die Blume zur Sonne verhält. Wie die Blume zwar nur durch Wirkung der Sonne sich aus der finstern Erde erhebt und sich selbst in Licht verklärt, dabei aber doch immer ein von ihr seiner Wurzel nach Unabhängiges bleibt. Wäre das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht ein solches, so hätte er keine Freiheit gegenüber von Gott. Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer. Sie sehen, wie sich uns der Grundsatz, daß in Gott selbst etwas seyn muß, das nicht Er selber ist, hier auf dieser Stufe der Betrachtung wiederum als ein ganz nothwendiger aufdrängt. Er ist anstößig auf den ersten Blick, besonders bei den herrschenden abstrakten Begriffen der sogenannten Vernunftreligion, aber er ist unvermeidlich, wenn Freiheit behauptet werden soll.

Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht ist. Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott, seine Freiheit auch in Bezug auf Gott lassen sie ruhen, weil dieß eben das Schwerste ist.

Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden frei. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur. Jenes kann man das eigne (natürliche) Theil des Menschen nennen, wodurch er Individuum, persönliches Wesen ist; dieses sein göttliches Theil. Dadurch ist er frei — im menschlichen Sinne —, daß er in den Indifferenzpunkt gestellt ist. — — Es ist offenbar, daß das physische Leben bis zum Menschen fortschreitet, daß eine stetige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß Er der Punkt ist, wo das geistige Leben eigentlich aufgehe — Er das Geschöpf, in welchem das Leibliche als sanfte Unterlage sich dem Geistigen fügen und eben dadurch zur Beständigkeit erhoben werden sollte, nicht nur in ihm selber, sondern wegen des stetigen Zusammenhangs der Werke der Natur auch in der übrigen Natur. Sowie aber der Mensch, anstatt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in sich selbst das

zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigne) Princip aktivirte — zur Thätigkeit erweckte —, war auch die Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunkts genöthigt, eben dieses Princip in sich zu erwecken, und nolens volens eine von der geistigen unabhängige Welt zu seyn.

Daß etwas der Art vorgegangen, davon überzeugt uns alles. 1) Die jetzige Gestalt der Natur a) in Ansehung der verwischten Gesetzmäßigkeit (sonst wäre alles offen und klar); b) die Macht des Zufalls, die herein kam — die Natur erscheint gar nicht überall als ein so nothwendiges Ganze —; c) die Unruhe der Natur bei ihrer Geschlossenheit, da sie vielmehr, wenn sie ihre höchste Einheit erreicht hätte, in Ruhe seyn müßte. 2) Besonders die Gegenwart des Bösen, und also der Anblick der moralischen Welt. Denn das Böse ist eben nichts anderes als das relativ Nichtseyende, das sich zum Seyenden erigirt, also das wahre Seyende verdrängt. Es ist von der einen Seite ein Nichts, von der andern ein höchst reelles Wesen. — Auch in der Natur ist ein Böses, Gift z. B., die Krankheit, und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist — der Tod.

Hiedurch gewinnen wir zugleich eine neue Ansicht der Natur. Bisher haben wir sie als die erste Potenz bezeichnet. Aber dadurch, daß sie die Ewigkeit nicht gewinnt, also in die Zeit versinkt, wird sie erste Periode. Die ganze Natur, wie sie jetzt ist, ist also eigentlich nur die erste Lebensperiode, der Vorhof des höchsten Lebens, nicht es selbst. Der Mensch selbst bleibt zwar Geist, aber unter der Potenz des B. Der Mensch ist als Geist, als Wesen höherer Ordnung, wieder auf die Stufe des Seyns, der ersten Potenz zurückgesetzt. Der Proceß, der in der Natur begonnen hatte, fängt in ihm aufs neue und wieder von vorne an. Auch er muß sich erst wieder aus dem Nichtseyenden emporarbeiten, das Dunkle in sich verdrängen, und aus einer Finsterniß höherer Art, aus der Finsterniß des Bösen, des Irrigen, des Verkehrten das Licht des Guten, der Wahrheit und der Schönheit hervorrufen. Der Beweis dieser Uebermacht des Seyns über den Menschen, seines Zurücksinkens auf die erste Potenz liegt vorzüglich in der Gewalt, die das

Aeußere in diesem Leben über das Innere hat. Nachdem einmal das Daseyn der Natur durch den Menschen gefährdet und die Natur genöthigt war sich als eigne Welt zu constituiren, so scheint jetzt alles nur auf die Erhaltung dieser äußeren Grundlage des Lebens gerichtet. Alles, auch das Edelste, was mit ihr in Collision kommt, geht zu Grunde, und das Beste muß gleichsam mit dieser äußern Gewalt in Bund treten, um tolerirt zu werden. Freilich was durch diesen Kampf sich hindurchschlägt, was gegen diese Uebermacht des Aeußeren sich dennoch als ein Göttliches behauptet, das ist wie durchs Feuer bewährt, in dem muß wirklich eine ganz göttliche Kraft seyn.

Indeß der größte Beweis für jenes Zurücksinken des Menschen in die Natur und auf die erste Potenz liegt in Folgendem.

Der Mensch ist nicht allein in der Welt, es gibt eine Mehrheit von Menschen, es gibt ein Menschengeschlecht, eine Menschheit.

Wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit strebt und nur in dieser Einheit sich selbst vollendet und gleichsam glücklich fühlt, ebenso auch die Vielheit in der Menschenwelt.

Die wahre Einheit der Natur wäre aber der Mensch und durch ihn das Göttliche und Ewige gewesen. Nun hat die Natur diese sanfte Einheit durch Schuld des Menschen verloren; jetzt muß sie eine eigne Einheit suchen. Da aber die wahre Einheit doch nicht in ihr, sondern nur in Gott liegen kann, so ist sie eben durch diese Trennung von Gott beständigen Kämpfen Preis gegeben. Sie sucht die Einheit und findet sie nicht. Hätte sie ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht, so wäre sie ganz organisch, sie hätte sich auf die höchste Stufe des Seyenden mit erhoben, und der im Menschen geweckte Geist hätte sich auch über sie ergossen. Nun sie diese organische Einheit nicht erreichen konnte, jetzt erhob der Anorgismus sein Haupt. Auch der Anorgismus gehört zu jenem Geschlecht des Nichtseyenden, das sich zu einem Seyenden erhoben hat. Es ist ein Widerspruch, daß ein Reich des Anorgischen; denn ein Reich ist eine Einheit, Anorgismus aber = Nicht-Einheit. Aber gerade das Nichtseyende ist jetzt das Seyende geworden und muß noth gedrungen das Seyende seyn wollen.

Gerade so nun wie die Natur ihren wahren Einheitspunkt verloren hat, hat ihn auch die Menschheit verloren. Für sie lag er eben darin, daß sie eine Indifferenz oder Mittelpunkt blieb — dann wäre Gott selbst ihre Einheit gewesen — und nur Gott kann die Einheit freier Wesen seyn.

Jetzt sind zwar noch immer freie Wesen, aber getrennt von Gott. Jetzt müssen auch sie ihre Einheit suchen, und können sie nicht finden.

Gott kann nicht mehr ihre Einheit seyn, also müssen sie eine Natureinheit suchen, die aber, weil sie wahre Einheit für freie Wesen nicht seyn kann, nur ein ebenfalls zeitliches, vergängliches Band ist, wie das Band aller Dinge, und wie jenes Band, das die unorganische Natur zusammenhält.

Die Natureinheit, diese zweite Natur über der ersten, zu welcher der Mensch nothgedrungen seine Einheit nehmen muß, ist der Staat; und der Staat ist daher, um es gerade heraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs. Da der Mensch nicht Gott zur Einheit haben kann, so muß er sich einer physischen Einheit unterwerfen.

Der Staat hat einen Widerspruch in sich selbst. Er ist eine Natureinheit, d. h. eine Einheit, die nur durch physische Mittel wirken kann. Nämlich freilich der Staat, wenn er auch nur mit einiger Vernunft regiert ist, weiß wohl, daß er mit bloß physischen Mitteln nichts ausrichtet, daß er höhere und geistige Motive in Anspruch nehmen muß. Aber er kann über diese nicht gebieten, sie liegen außer seiner Gewalt, und gleichwohl rühmt er sich, einen sittlichen Zustand hervorbringen zu können, also eine Macht zu seyn wie die Natur. Aber für freie Geister reicht keine Natureinheit zu; da gehört ein höherer Talisman dazu, und daher ist jede Einheit, die auch in einem Staat entsteht, doch immer nur precär und temporär.

Es ist bekannt, wie viele Mühe man sich, besonders seit der französischen Revolution und den Kantischen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Existenz freier Wesen Einheit

vereinbar, also ein Staat möglich sey, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der Einzelnen sey. Allein dieser ist unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird sie ihr gegeben, dann ist Despotismus da. (England ist Insel. Griechenland auch zum Theil Inselstaat). Daher ist es ganz natürlich, daß jetzt am Ende dieses Zeitraums, wo von nichts als Freiheit die Rede war, die consequentesten Köpfe, wenn sie die Idee eines vollkommenen Staates verfolgen, auf die Theorie des ärgsten Despotismus gerathen (Fichtes geschlossener Handelsstaat ꝛc.).

Meine Meinung ist, daß der Staat *als* solcher gar keine wahre und absolute Einheit finden kann, daß alle Staaten nur Versuche sind, eine solche zu finden, Versuche, organische Ganze zu werden, ohne sie je wirklich werden zu können, oder wenigstens nur mit dem Schicksal jedes organischen Wesens, zu blühen, zu reifen, endlich zu altern, zuletzt zu sterben. Was von der Idee eines Vernunftstaats, was vom Ideal eines Staats zu halten ist, hat Plato gezeigt, wenn er gleich das Wort nicht ausgesprochen. Der wahre Staat setzt einen Himmel auf Erden voraus, die wahre πολιτεία ist nur im Himmel; Freiheit und Unschuld ist die einzige Bedingung des absoluten Staats. Platos Staat setzt ganz diese zwei Elemente voraus. Aber Plato sagt nicht: einen solchen Staat, als ich hier beschreibe, führt aus, sondern: wenn es einen absolut vollkommenen Staat geben könnte, so müßte er so seyn, d. h. so setzte er Freiheit und Unschuld voraus, seht nun selber, ob ein solcher möglich ist.

Die höchste Verwicklung entsteht durch die Collision der Staaten untereinander, und das höchste Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit ist der *Krieg*, der so nothwendig ist als der Kampf der Elemente in der Natur. Hier treten die Menschen ganz in das Verhältniß von Naturwesen gegeneinander.

Rechnen wir nun noch dazu, wie viel Laster der Staat erst entwickelt — Armuth — das Böse in großen Massen —, so ist das Bild der ganz zum Physischen, ja sogar zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkenen Menschheit vollendet.

Bisher haben wir die Erniedrigung des Menschen betrachtet. Nun auch seine Wiedererhebung. Seine Degradation beruht darauf, daß das Band zwischen A^2 und $A = B$ aufgehoben, und daß er selbst ganz der äußern Welt anheimgefallen. Diese Kluft kann nicht bleiben, denn sie würde die Existenz Gottes selbst antasten. Aber wodurch ist diese Kluft aufzuheben? Durch den Menschen in seinem jetzigen Zustand nicht. Also nur durch Gott selbst — nur Gott kann das Band der geistigen und natürlichen Welt herstellen, und zwar nur durch eine zweite Offenbarung, ähnlich der ersten in der anfänglichen Schöpfung. Hier tritt also der Begriff von Offenbarung im engeren Sinn als ein philosophisch nothwendiger ein. Die Offenbarung hat verschiedene Stufen; die höchste ist die, wo das Göttliche sich selbst ganz verendlicht, mit Einem Wort, wo es selbst Mensch wird, und gleichsam nur als der zweite und göttliche Mensch wieder ebenso der Mittler zwischen Gott und dem Menschen wird, wie es der erste Mensch zwischen Gott und der Natur seyn sollte. — Es konnte durch diese Offenbarung nicht der unmittelbare Rapport Gottes mit der Welt des Seyns hergestellt werden. Dieß war nicht möglich, ohne sie als eine eigne Welt, die sie jetzt geworden war, zu vernichten. Wollte Gott dieß, so bedurfte es überall keiner Offenbarung. Offenbarung setzt vielmehr den verdorbenen Zustand der Welt voraus. Für die Natur war der Mensch als Mittler bestimmt, und dieser hatte ihr gefehlt (manquirt). Jetzt bedurfte vielmehr der Mensch eines Mittlers. Aber dadurch, daß der Mensch dem geistigen Leben wieder gegeben wurde, wurde ja auch er wieder fähig Mittler zwischen Gott und der Natur zu seyn; und namentlich in der Erscheinung Christi zeigte es sich, was der Mensch in der Beziehung auf die Natur ursprünglich seyn sollte. Christus war durch seinen bloßen Willen Herr der Natur, er in jenem magischen Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte.

Dem Staat als Versuch die bloß äußerliche Einheit hervorzubringen steht, durch die Offenbarung gegründet, eine andere Anstalt entgegen, die auf Hervorbringung einer inneren oder Gemüthseinheit geht, die Kirche. Sie ist nothwendige Folge der Offenbarung, eigentlich nur

die Anerkennung einer solchen. Die Kirche kann aber nach der einmal eingetretenen Trennung zwischen innerer und äußerer Welt keine äußere Gewalt werden, vielmehr wird sie, solange jene Trennung besteht, von der Macht des Aeußeren immer mehr nach innen gedrängt werden.

Der Fehler, der in der früheren hierarchischen Epoche der Kirche begangen wurde, war nicht der, daß sie Eingriffe in den Staat machte, sondern umgekehrt, daß sie selber dem Staat Eingang verstattete, sich ihm öffnete, Formen des Staats in sich aufnahm, anstatt in ihrer Reinheit von allem Aeußeren zu bleiben. Das Wahre und Göttliche soll einmal nicht durch äußere Gewalt gefördert werden, und sobald die Kirche anfing die Irrgläubigen zu verfolgen, so hatte sie schon ihre wahre Idee verloren. Sie hätte großmüthig, sich selbst bewußt ihres vom Himmel stammenden Gehaltes auch den Unglauben gewähren lassen sollen, sich nicht in den Fall setzen, Feinde zu haben, Feinde anzuerkennen.

Betrachtet man die neuere Geschichte, die im Grund mit der Ankunft des Christenthums in Europa beginnt, so scheint es, das Menschengeschlecht habe diese zwei Versuche, eine Einheit zu finden oder hervorzubringen, durchmachen müssen, zuerst den, eine innere Einheit durch die Kirche hervorzubringen, der aber mißlingen mußte, weil sie sich zugleich als eine äußere geltend machen wollte, dann den, die äußere Einheit durch den Staat. Erst seit dem Sturz der Hierarchie hat der Staat diese Bedeutung erhalten, und offenbar ist, daß der Druck politischer Tyrannei immer zugenommen hat in gleichem Verhältniß, als man jene innere Einheit entbehren zu können glaubte, und so wohl immer noch zunehmen wird bis zu seinem Maximum, wo denn vielleicht nach diesen einseitigen Versuchen die Menschheit endlich das Rechte findet.

Was auch das letzte Ziel seyn möge, so ist so viel gewiß, daß die wahre Einheit nur auf dem religiösen Wege erreichbar seyn kann, und daß nur die höchste und allseitigste Entwicklung der religiösen Erkenntniß in der Menschheit fähig seyn wird, den Staat, wo nicht entbehrlich zu machen und aufzuheben, doch zu bewirken, daß er selbst allmählich sich

von der blinden Gewalt befreie, von der er auch regiert wird und sich zur Intelligenz verkläre. Nicht daß die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche beherrsche, sondern daß der Staat selbst in sich das religiöse Princip entwickle, und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöser Ueberzeugungen beruhe.

Welches aber auch das Schicksal der Gattung auf der Erde seyn möge, so ist es dem Einzelnen möglich, wie es der Mensch im Anfang in Bezug auf die ganze Erde gethan, so jetzt der Gattung vorauszueilen und das Höchste für sich zum voraus zu nehmen.

Hierdurch sind wir nun geführt auf die Betrachtung des menschlichen Geistes nicht in seinen äußeren Schicksalen und Versuchen, sondern nach seinem inneren Wesen und nach den Kräften und Potenzen, die auch im Einzelnen liegen.

Auch im menschlichen Geist als solchem sind wieder drei Potenzen oder Seiten. Die erste ist die, wodurch er gegen die reale Welt gekehrt ist, von der er sich nicht befreien konnte. Dieser entgegen steht die ideale, die Seite seiner höchsten Verklärung, seiner reinsten Geistigkeit. Die mittlere oder zweite ist die, wodurch er zwischen ideale und reale Welt in die Mitte eintritt, um durch Freiheit entwickelt das Band beider Welten in sich wiederherzustellen, oder die Entzweiung fortzusetzen.

Diese drei Seiten oder Potenzen des Geistes im Allgemeinen sind in der deutschen Sprache vortrefflich durch Gemüth, durch Geist und durch Seele bezeichnet. In jeder von diesen dreien aber sind wieder drei Potenzen, die sich wieder als Gemüth, Geist und Seele verhalten.

I. Das Gemüth ist das dunkle Princip des Geistes (denn Geist zugleich der allgemeine Ausdruck), wodurch er von der realen Seite in Rapport mit der Natur, auf der idealen in Rapport mit der höheren Welt, aber nur in dunkelm Rapport steht.

Das Dunkelste und darum Tiefste der menschlichen Natur ist die Sehnsucht, gleichsam die innere Schwerkraft des Gemüths, daher in ihrer tiefsten Erscheinung Schwermuth. Hierdurch besonders ist die Sympathie der Menschen mit der Natur vermittelt. Auch das Tiefste

der Natur ist Schwermuth; auch sie trauert um ein verlorenes Gut, und auch allem Leben hängt eine unzerstörliche Melancholie an, weil es etwas von sich Unabhängiges unter sich hat. (Das über sich erhebt, das unter sich zieht herab).

Die nächste Potenz des Gemüths ist die in ihm dem Geiste entsprechende — also allgemein dem Charakter des Geistes. Geist ist das naturâ suâ Seyende, eine aus sich selbst brennende Flamme. Da ihm aber als Seyendem das Seyn entgegensteht, so ist der Geist eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie sucht. Das tiefste Wesen des Geistes ist daher Sucht, Begierde, Lust. Wer den Begriff des Geistes in seiner tiefsten Wurzel fassen will, muß besonders sich mit dem Wesen der Begierde recht bekannt machen. In der Begierde zeigt sich zuerst etwas ganz aus sich Seyendes, die Begierde ist etwas Unauslöschliches; in Ansehung jeder Begierde kann die Unschuld nur einmal verloren werden. Sie ist ein Hunger nach dem Seyn, und jede Befriedignng gibt ihm nur neue Kraft, d. h. noch heftigeren Hunger. Da kann man das Unauslöschliche des Geistes erst recht sehen. Wie hoch diese Begierde, dieser Hunger nach dem Seyn im Menschen steigen kann, nachdem er sich selbst von dem Seyn abgeschnitten, keinen unmittelbaren Einfluß auf das Seyn mehr hat, wo also das Seyende gleichsam ganz bloß steht, ist leicht zu erachten.

Die dritte Potenz des Gemüths ist das Gefühl (Sensibilität, wie in der organischen Natur, das Vorhergehende Irritabilität). Das Gefühl ist das Höchste des Gemüths, das Herrlichste, was ein Mensch im Gemüth haben, und was er über alles schätzen soll.

Das Gemüth ist eigentlich das Reale des Menschen, mit und in welchem er alles auswirken soll. Der größte Geist ohne Gemüth bleibt unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erschaffen. — Diejenigen, welche die Wissenschaft auf das Gefühl allein gründen wollen, gründen sie zwar auf die höchste Potenz, aber der tiefsten Stufe.

II. Die zweite Potenz des Geistes ist, was wir den Geist in engerem Sinn nennen, l'esprit, — das eigentlich Persönliche im Menschen, und darum auch die eigentliche Potenz der Bewußtheit.

Das Allgemeine des Geistes nach dem Vorhergehenden ist, daß er Begierde, Sucht, Hunger nach dem Seyn ist. In der ersten Potenz, im Gemüth, was noch das Bewußtlose des Menschen ist, ist er noch als bloße Begierde und Lust, hier aber als bewußte Begierde, als Wille mit Einem Wort. Wille ist daher das eigentlich Innerste des Geistes.

Der Wille hat aber wieder zwei Seiten, eine reale, die sich auf die Individualität des Menschen bezieht, den Eigenwillen, und eine allgemeine oder ideale Seite, den Verstand.

Also auch der Geist im engeren Sinn hat wieder drei Potenzen. a) Die erste ist die Potenz des Eigenwillens, des Egoismus, der blind wäre ohne den Verstand. (Der Eigenwille muß seyn. Er ist nicht an sich selbst das Böse, sondern nur dann, wenn er herrschend wird. Tugend ohne allen aktiven Eigenwillen ist verdienstlose Tugend. Daher man sagen kann, daß das Gute selber das Böse in sich schließe. Ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böses in sich hat, ist kein reelles lebendiges Gutes. Der aktivirteste, doch unterworfene Eigenwille das Höchste). b) Ihr entgegen steht die höchste, welche eben der Verstand ist. Aus Verstand und Eigenwille zusammen erzeugt sich die mittlere Potenz, c) der eigentliche Wille, der also hier wieder im Indifferenzpunkt erscheint. Allein nicht dieses Verhältniß — nicht seine Mitte zwischen Verstand und Eigenwillen, sondern die zwischen der ersten und dritten, der tiefsten und der höchsten Potenz macht eigentlich seine Freiheit aus. Daher wir, um das Wesen der Freiheit vollends zu erkennen, nothwendig erst die dritte Potenz betrachten müssen.

Es ist zwar die gewöhnliche Meinung, daß der Geist das Höchste im Menschen sey. Allein daß er es durchaus nicht seyn kann, folgt daraus, daß er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Bösen fähig ist. Da Krankheit, Irrthum und Böses immer aus der Erektion eines relativ Nichtseyenden über ein Seyendes entsteht, so muß auch der menschliche Geist wieder ein relativ Nichtseyendes in Bezug auf ein Höheres seyn. Wäre dieß nicht, so wäre in der That kein Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum. Dann hätte gewissermaßen

jeder und keiner Recht, wenn es nicht wieder eine höhere Instanz über dem Geiste gäbe. Denn der Geist kann nicht der höchste Richter seyn, weil seine Aussprüche sich nicht gleich bleiben. — Auch der Irrthum ist keine bloße Privation der Wahrheit. Er ist etwas höchst Positives. Er ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist. Daher der Irrthum höchst geistreich, und doch Irrthum seyn kann. — Ebenso das Böse ist nicht bloße Privation des Guten, nicht bloße Verneinung der inneren Harmonie, sondern positive Disharmonie. Das Böse kommt auch nicht aus dem Leib, wie so viele noch jetzt meinen. Der Leib ist eine Blume, woraus der eine Honig, der andere Gift saugt. Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficirt. Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige, denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles Seyn, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben. Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teufliſche Böse dem Genuß weit entfremdeter ist als der Gute. Wenn also Irrthum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste seyn. Also

III. Dieses Höchste, die dritte Potenz, ist die Seele. Schon im gemeinen Sprachgebrauch unterscheiden wir Menschen von Geist und Menschen von Seele. Ja ein Geistvoller kann doch seelenlos seyn.

Die Seele ist das eigentlich Göttliche im Menschen, also das Unpersönliche, das eigentlich Seyende, dem das Persönliche als ein Nichtseyendes unterworfen seyn soll. Zweifel dagegen. a) Man spricht von Seelenkrankheiten. Allein dergleichen gibt es nicht. Nur das Gemüth oder der Geist kann krank seyn, wie ich nachher noch bestimmter zeigen werde. b) Man sagt wohl auch im gemeinen Leben von einem Menschen: er hat eine böse, eine schwarze, eine falsche Seele. Allein nur so, wie man von einer falschen Tugend spricht. Man wird dagegen

nie sagen können, daß der Mensch, der lasterhaft oder ruchlos handelt, mit Seele gehandelt habe. Also eine schwarze Seele heißt keine Seele. (Ebenso gibt es zwar einen geistreichen, aber keinen seelenvollen Irrthum).

Also Seele ist das Unpersönliche. Der Geist weiß, aber die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft. Der Geist, weil er auch die Möglichkeit zum Bösen in sich hat, kann nur gut seyn, d. h. Theil haben an der Güte, die Seele aber ist nicht gut, sondern ist die Güte selbst.

Vom Gemüth, und zwar von seiner tiefsten Sehnsucht an geht also eine stetige Folge bis zur Seele. Die Gesundheit des Gemüths und des Geistes beruht darauf, daß diese Folge ununterbrochen sey, daß gleichsam eine stetige Leitung von der Seele aus bis ins Tiefste des Gemüths stattfinde. Denn die Seele ist das, wodurch der Mensch in Rapport mit Gott ist, und ohne diesen Rapport mit Gott kann die Creatur, der Mensch aber insbesondere, keinen Augenblick existiren. Sowie daher die Leitung unterbrochen ist, ist Krankheit da, und zwar Gemüthskrankheit, besonders wenn die Sehnsucht über das Gefühl siegt, was gleichsam im Gemüth die Seele vorstellt. Also 1) wenn die Leitung durch das Gefühl unterbrochen ist, so entsteht Gemüthskrankheit. 2) Ist die Leitung durch den Verstand unterbrochen, so Blödsinn. Menschen der Art haben oft viel Gemüthskraft und besonders starken Eigenwillen, der aber, weil er nicht durch den Verstand geleitet ist, unschädlich ist, eigentlich nur auf Genuß und dergleichen geht. 3) Ist aber die Leitung zwischen dem Verstand und der Seele unterbrochen, so entsteht das Schrecklichste, nämlich der Wahnsinn. Ich hätte eigentlich nicht sagen sollen: er entsteht, sondern: er tritt hervor. Um dieß zu erklären, bemerke ich Folgendes.

Was ist der Geist des Menschen? Antwort: Ein Seyendes, aber aus dem Nichtseyenden, also der Verstand aus dem Verstandlosen. Was ist also die Basis des menschlichen Geistes in dem Sinn, in welchem wir das Wort Basis nehmen? Antwort: Das Verstandlose. Und da sich der menschliche Geist auch zu der Seele wieder als relativ

Nichtseyendes verhält, so auch zu ihr wieder als Verstandloses. Das tiefste Wesen des menschlichen Geistes also, NB. wenn er in der Trennung von der Seele und also von Gott betrachtet wird, ist der Wahnsinn. Der Wahnsinn entsteht also nicht, sondern tritt nur hervor, wenn das, was eigentlich Nichtseyendes, d. h. das Verstandlose ist, sich aktualisirt, wenn es Wesen, Seyendes seyn will.

Die Basis des Verstandes selbst also ist der Wahnsinn. Daher der Wahnsinn ein nothwendiges Element, das aber nur nicht zum Vorschein kommen, nur nicht aktualisirt werden soll. Was wir Verstand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verstand ist, ist eigentlich nichts als geregelter Wahnsinn. Der Verstand kann sich nur manifestiren, zeigen in seinem Gegensatz, also im Verstandlosen. Die Menschen, die keinen Wahnsinn in sich haben, sind die Menschen von leerem, unfruchtbarem Verstand. Daher der umgekehrte Spruch: nullum magnum ingenium sine quadam dementia; daher der göttliche Wahnsinn, von dem Plato, von dem die Dichter sprechen. Nämlich, wenn dieser Wahnsinn durch Einfluß der Seele beherrscht ist, dann ist er ein wahrhaft göttlicher Wahnsinn, dann der Grund der Begeisterung, der Wirksamkeit überhaupt. — Aber überhaupt auch der bloße Verstand, wenn er nur kräftig, lebendig ist, ist eigentlich nur beherrschter, gehaltener, geordneter Wahnsinn. Allein es gibt Fälle, wo auch der Verstand den in der Tiefe unseres Wesens schlummernden Wahnsinn nicht mehr bewältigen kann. So kann auch bei einem heftigen Schmerz der Verstand keinen Trost geben. In diesem Fall also, wenn Geist und Gemüth ohne den sanften Einfluß der Seele sind, bricht das anfängliche dunkle Wesen hervor, und reißt auch den Verstand als ein relativ auf die Seele Nichtseyendes mit sich fort, es tritt der Wahnsinn hervor zum schreckenden Zeichen, was der Wille ist in der Trennung von Gott.

Auf ähnliche Weise entsteht der Irrthum, wenn die untergeordneten Kräfte, der Verstand, der Wille, die Begierde, die Sehnsucht, für sich weiter wollen, nicht sich submittiren dem Höheren.

Die eigentliche menschliche Freiheit besteht nun eben darauf, daß der Geist einerseits der Seele unterworfen ist, andererseits über dem

Gemüth steht. Je nachdem der Geist, d. h. der Wille (denn der Wille ist im Geiste wieder der Geist) den Eingebungen von oben, d. h. den Eingebungen der Seele, oder den Eingebungen von unten, d. h. den Eingebungen des Eigenwillens, folgt, je nachdem er entweder das Niedere oder das Höhere zu seinem Princip macht, je nachdem handelt er auch gut oder böse. Will sich der Wille gleichsam auf seine eigne Basis setzen, so wird er nothwendig der Seele entfremdet und damit dem Guten; unterwirft er sich aber der Seele, so wird er dem Eigenwillen entfremdet und dadurch dem Bösen.

Die Seele als die absolut göttliche hat eigentlich keine Stufen mehr in sich. Sie ist der innere Himmel des Menschen. Aber sie ist verschiedener Beziehungen mit dem Untergeordneten und dadurch verschiedenartiger Aeußerungen fähig. Die Seele kann sich 1) auf das Reale der untergeordneten Potenzen beziehen, also auf Sehnsucht und Selbstkraft oder Eigenwille. Dieß ist der Fall in der Kunst und Poesie. Sehnsucht und Selbstkraft ist eigentlich das Werkzeug in der Kunst. Hier zeigen sich beide ganz frei, in ihrer völligen Realität, aber der Seele so untergeordnet, wie sie es seyn sollen. Ohne Eigenkraft von der einen und tiefe Sehnsucht von der andern Seite entstehen Werke ohne Realität; ohne die Seele Werke ohne alle Idealität. Das Höchste in der Kunst ist aber auch die Durchdringung des Idealen und Realen (das Kunstwerk ganz idealisch und doch so reell wie ein Naturwerk — hier die Unschuld wieder).

Die Seele kann sich 2) beziehen auf Gefühl und Verstand, die beiden entsprechenden Potenzen in den beiden ersten Potenzen. Hierdurch entsteht die Wissenschaft im höchsten Sinne, diejenige nämlich, die unmittelbar von der Seele eingegeben wird, — die Philosophie.

Hier ist nun auch der Ort über das Wesen der Vernunft zu sprechen.

Allgemein wird zwischen Verstand und Vernunft ein Gegensatz statuirt. Dieß ist ganz unrichtig. Verstand und Vernunft sind dasselbe, nur auf verschiedene Weise angesehen. Gewöhnlich wird auch die Vernunft höher gesetzt als der Verstand. Dieß ist aber auch nur in

gewissem Sinne wahr. Bei dem Verstand ist offenbar etwas mehr Aktives, Thätiges, in der Vernunft mehr etwas Leidendes, sich Hingebendes. Daher es eine ganz verschiedene Sache ist, ob man von jemand sagt, er sey ein verständiger oder ein vernünftiger Mensch. Sagt man von jemand, er habe viele Vernunft gezeigt, so ist darunter immer mehr gemeint, daß er Submission unter höhere Beweggründe als daß er Aktivität gezeigt habe. Da also im Wesen der Vernunft offenbar etwas Hingebendes, Leidendes liegt, von der andern Seite aber doch Verstand und Vernunft wahrhaft nur Eines seyn können, so werden wir sagen müssen: Vernunft sey nichts anderes als der Verstand in seiner Submission unter das Höhere, die Seele. Daher sich auch in der wahren Wissenschaft die Vernunft wirklich leidend verhält, und eigentlich die Seele thätig ist. Die Vernunft ist nur das Aufnehmende der Wahrheit, das Buch, worein die Eingebungen der Seele geschrieben werden, aber zugleich auch ein Probierstein der Wahrheit. Was die Vernunft nicht annimmt, was sie zurückstößt, was sie nicht in sich verzeichnen läßt, das ist nicht von der Seele eingegeben, das kommt aus der Persönlichkeit. Sie ist in dieser Beziehung für die Philosophie das, was der reine Raum für den Geometer. Was in der Geometrie falsch ist, einen unrichtigen Begriff, nimmt der Raum nicht an, stößt es zurück; z. B. ein Dreieck, in dem die größere Seite dem kleineren Winkel gegenüber läge.

Zu allen Hervorbringungen gehört auch ein dunkles Princip; dieß ist der Stoff, woraus die Schöpfungen des höheren Wesens gezogen werden. Für die Philosophie ist dieses dunkle Princip das Gefühl; also ohne Gefühl kann man es freilich zu nichts bringen, aber doch ist es nicht das Höchste.

Aus Seele, Vernunft und Gefühl besteht also die wahre Philosophie, und somit ist hier die Philosophie zu ihrer eignen Construktion durchgedrungen.

Die Seele kann sich 3) beziehen auf Willen und Begierde. Sind diese ganz der Seele untergeordnet und in beständigem Rapport mit ihr, so wird damit nicht die einzelne gute Handlung, sondern die moralische Verfassung der Seele oder die Tugend im höchsten Sinn, nämlich als

virtus, als Reinheit, Trefflichkeit und Stärke des Willens. — Lasse die Seele in dir handeln, oder handle durchaus als ein heiliger Mann, dieß ist nach meiner Meinung das höchste Princip, worin das Wahre der verschiedenen Moralsysteme, des Epicurismus und Stoicismus, zusammenkommt. Kant hat von jenem Princip bloß den formellen Ausdruck. „Handle der Seele gemäß" heißt so viel als: handle nicht als persönliches Wesen, sondern ganz unpersönlich, störe ihre Einflüsse in dir selbst nicht durch deine Persönlichkeit. Das Höchste in allen Werken auch der Kunst und Wissenschaft entsteht eben dadurch, daß das Unpersönliche in ihnen wirkt. Man nennt dieß in einem Kunstwerk z. B. die Objektivität, wodurch eigentlich nur der Gegensatz von Subjektivität ausgedrückt werden soll. Diese Objektivität erreicht, um mich der Ausdrücke meines Bruders in einer Abhandlung über die Seele[1] zu bedienen, „der wahre Künstler in seinen Werken, der wahre Held in seinen Thaten, der Philosoph in seinen Ideen". Wo ein solcher Gipfel erreicht ist, da ist das Zeitliche und alle menschliche Subjektivität abgestreift, und es entstehen Werke, von denen man sagen möchte, die Seele habe sie allein ohne Zuthun des Menschen vollendet. Göttliches wird nur durch Göttliches erschaffen, erkannt, gewirkt.

Endlich kann die Seele auch ganz rein, ohne alle besondere Beziehung und völlig unbedingt wirken. Dieses unbedingte Walten der Seele ist Religion, nicht als Wissenschaft, sondern als innere und höchste Seligkeit des Gemüths und Geistes. Tugend, Wissenschaft und Kunst sind hier noch verwandt mit der Religion, ja sie haben nur Eine Wurzel mit ihr (obgleich sie deßwegen nicht Eines sind).

Die Seele ist das Entsprechende des A^3, das A^3 aber die göttliche Liebe, inwiefern sie das Band der Schöpfung = Identität des Nichtseyenden und Seyenden, des Endlichen und Unendlichen ist. Auch das Wesen der Seele also ist Liebe, und Liebe auch das Princip alles dessen, was aus der Seele entsteht. — Daß ein warmer Hauch der Liebe das Kunstwerk anwehen und verklären müsse, ist allgemein

[1] Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre von Karl Eberhard Schelling, in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft, 2. Bd., 2. Heft. S. 190 ff. D. H.

anerkannt. Wir sagen von den schönsten Werken, sie seyen mit Liebe gemacht, ja die Liebe selbst habe sie gemacht. — Auch die Wissenschaft in ihrer höchsten Potenz ist ein Werk der Liebe, und trägt darum mit Recht den schönen Namen Philosophie, d. h. Liebe der Weisheit. Der Mensch, der zum Philosophen geboren ist, empfindet dieselbe Liebe in sich, welche die göttliche empfindet, nämlich die ausgestoßene und ausgeschlossene Natur nicht in dieser Verstoßung zu lassen, sie geistig wieder ins Göttliche zu verklären und das ganze Universum zu Einem großen Werk der Liebe zu verschmelzen.

So haben wir also den Menschen auf den höchsten Gipfel geführt, dessen er in diesem Leben fähig ist. Es bleibt uns also nichts weiter übrig, als noch etwas über das Schicksal des Menschen in einem künftigen Leben zu sagen.

Alles, was bisher vorkam, gehörte eigentlich nur der ersten Potenz an. Die wahre zweite Potenz fängt für den Menschen erst nach dem Tode an. Auch hier verfahren wir übrigens so, daß wir vom Leben anfangen; wir reden also zuerst noch vom Uebergang des Menschen aus der ersten Potenz seines Lebens in die zweite, also vom Tode.

Die Nothwendigkeit des Todes setzt zwei absolut unverträgliche Principien voraus, deren Scheidung der Tod ist. Unverträglich ist nicht das Entgegengesetzte, sondern das sich Widersprechende; z. B. Seyendes und Nichtseyendes sind nicht unverträglich, denn sie gehören ja zusammen: wohl aber wenn das Nichtseyende als solches ein Seyendes seyn will und das wahrhaft Seyende zu einem Nichtseyenden machen. Dieß ist das Verhältniß von Gut und Bös. Der Widerstreit von Gut und Bös ist aber freilich durch Schuld des Menschen allgemein, also auch unabhängig vom Menschen und außer dem Menschen erregt. Diese Contrarietät in der Natur, an welcher der Mensch durch seinen Leib Theil hat, macht nothwendig, daß der Geist in diesem Leben nicht ganz in seinem Esse erscheinen kann, sondern zum Theil in seinem non-Esse. Der Geist des Menschen nämlich ist nothwendig ein Entschiedenes (mehr oder weniger entschieden freilich, inzwischen ist die Unentschiedenheit

selbst wieder Entschiedenheit, nämlich das Gute doch nur bedingungsweise zu wollen) — also der Geist des Menschen ist entweder gut oder bös. Allein die Natur ist nicht entschieden, ja ihre jetzige Gestalt scheint eben auf der beständigen Gegenwirkung des Guten und Bösen zu beruhen, so daß sie gar nicht mehr dieselbe wäre, vielmehr ihre Eigenschaften ganz verlieren würde, wenn entweder das Gute oder das Böse von ihr hinweggenommen würde. Freilich wäre die Natur durch diesen inneren Widerstreit schon lange auseinander gefallen, wenn er nicht späteren Ursprungs, wenn nicht die Entzweiung später wäre als die Einheit: jetzt ist sie zwar auseinander, aber immer noch zusammengehalten durch die ursprüngliche Einheit. Da also in der Natur Mischung des Guten und Bösen, so ist eine ähnliche Mischung auch in dem, was der Mensch mit der Natur gemein hat, und wodurch er in Bezug mit ihr steht — in seinem Leib und seinem Gemüth (daher das Böse vor allem sein Gemüth zu morden sucht, weil in diesem noch ein Rest des Guten). Aus diesem Grunde kann also der Mensch in diesem Leben nicht ganz erscheinen, wie er *ist*, nämlich seinem Geiste nach, und es entsteht eine Unterscheidung des äußeren und inneren Menschen, des *erscheinenden* Menschen und des *seyenden* Menschen. Der seyende Mensch ist der Mensch, wie er seinem Geiste nach ist, der scheinende Mensch dagegen geht verhüllt einher durch den unwillkürlichen und unvermeidlichen Gegensatz. Sein inneres Gutes ist verdeckt durch das Böse, das ihm von der Natur her anhängt, sein inneres Böses verhüllt und noch gemildert durch das unwillkürliche Gute, was er von der Natur her hat. Einmal aber muß der Mensch in sein wahres Esse gelangen und von dem relativen non-Esse befreit werden. Dieß geschieht, indem er ganz in sein eignes A^2 versetzt, und also nicht zwar vom physischen Leben überhaupt, aber doch von *diesem* geschieden wird, mit Einem Wort durch den Tod oder durch seinen Uebergang in die Geisterwelt.

Was folgt aber nun dem Menschen in die Geisterwelt? Antwort: Alles, was auch hier schon *Er selber* war, und nur das bleibt zurück, was nicht *Er selber* war. Also geht der Mensch nicht *bloß* mit seinem Geiste im engern Sinn des Worts in die Geisterwelt über,

ſondern auch mit dem, was in ſeinem Leib Er ſelber, was in ſeinem Leib Geiſtiges, Dämoniſches war. (Daher iſt es ſo wichtig anzuerkennen, 1) daß auch der Leib an und für ſich ſchon ein geiſtiges Princip enthalte, 2) daß nicht der Leib den Geiſt, ſondern der Geiſt den Leib inficirt; der Gute ſteckt den Leib mit dem Guten, der Böſe mit dem Böſen ſeines Geiſtes an. Der Leib iſt ein Boden, der jeden Samen annimmt, in welchen Gutes und Böſes geſäet werden kann. Alſo das Gute, was der Menſch in ſeinem Leibe erzogen hat, ſo wie das Böſe, das er in ihn geſäet hat, folgt ihm im Tode).

Der Tod iſt daher keine abſolute Trennung des Geiſtes von dem Leib, ſondern nur eine Trennung von dem dem Geiſt widerſprechenden Element des Leibs, alſo des Guten vom Böſen und des Böſen vom Guten (daher auch das Zurückbleibende nicht der Leib genannt wird, ſondern der Leichnam). Alſo nicht ein bloßer Theil des Menſchen iſt unſterblich, ſondern der ganze Menſch ſeinem wahren Esse nach, der Tod eine reductio ad essentiam. Wir wollen das Weſen, das im Tode nicht zurückbleibt — denn dieß iſt das caput mortuum —, ſondern gebildet wird, und das weder bloß geiſtig noch bloß phyſiſch, ſondern das Geiſtige vom Phyſiſchen und das Phyſiſche vom Geiſtigen iſt, um es nie mit dem rein Geiſtigen zu verwechſeln, das Dämoniſche nennen. Alſo das Unſterbliche des Menſchen iſt das Dämoniſche, nicht eine Negation des Phyſiſchen, ſondern vielmehr das eſſentificirte Phyſiſche. Dieſes Dämoniſche iſt alſo ein höchſt-wirkliches Weſen, ja weit wirklicher, als der Menſch in dieſem Leben iſt; es iſt das, was wir in der Volksſprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi vox Dei) nicht den Geiſt, ſondern einen Geiſt nennen; wenn z. B. geſagt wird, es ſey einem Menſchen ein Geiſt erſchienen, ſo wird darunter eben dieſes höchſt-wirkliche, eſſentificirte Weſen verſtanden.

Der Menſch im Tode wird nicht in das abſolute oder göttliche A^2, ſondern er wird in ſein eignes A^2 verſetzt. Das göttliche A^2 als das abſolut ſeyende iſt nothwendig auch das abſolut Gute, und inſoweit iſt niemand gut als der einzige Gott. Außer ihm iſt gut nur, was als ein relativ Nichtſeyendes an dem Seyenden Theil hat; was ſich aber

ihm opponirt, in dem ist der Geist des Bösen. Der Gute also, indem er in sein eignes A^2 versetzt wird, wird freilich auch in das göttliche A^2 versetzt; der Böse aber, wenn er in sein eignes A^2 versetzt wird, wird eben darum von dem göttlichen A^2 ausgestoßen, an welchem er hier noch durch Vermittlung der Natur Theil hatte. Der Gute wird nämlich über die Natur erhoben, der Böse sinkt noch unter die Natur.

Gewöhnlich stellt man sich den Menschen im Zustand nach dem Tode als ein luftähnliches Wesen vor, oder recht abstrakt als ein pures, lauteres Denken. Aber er ist vielmehr, wie gesagt, ein höchst-wirklicher, ja weit kräftiger und also auch wirklicher als hier. — Beweis: a) alle Schwäche kommt aus der Getheiltheit des Gemüths. Wäre ein einziger Mensch, in welchem sie ganz getilgt, der nur das Gute in sich hätte, er könnte Berge versetzen. Daher wir auch sehen, daß Menschen, die es schon hier bis zum Dämonischen bringen (und im Bösen wird diese Entschiedenheit häufiger erreicht als im Guten) — etwas Unwiderstehliches in sich haben; sie fasciniren gleichsam alles ihnen Entgegenstehende, besonders wenn das ihnen Entgegenstehende auch nichts Gutes, sondern ein Böses ist, das nun nicht den Muth oder die Kraft hat, sich zu zeigen. Denn in jedem möglichen Fach wird es der entschiedene Meister und Virtuos über den Stümper und Pfuscher davontragen. b) Eben auch weil hier (in diesem Leben) ein Zufälliges beigemischt ist, wird das Wesentliche geschwächt. Daher der Geist von diesem Zufälligen befreit lauter Leben und Kraft ist, das Böse noch viel böser, das Gute noch viel guter.

Das Besondere des innern Zustandes betreffend, so wird er bekanntlich mit dem Schlaf verglichen, wobei freilich unter Schlaf das Auslöschen des Inneren durch das Uebergewicht des Aeußeren verstanden wird. Vielmehr ist aber dieser Zustand als ein schlafendes Wachen und ein wachendes Schlafen zu denken = clairvoyance, wobei ein unmittelbarer Verkehr mit den Gegenständen, nicht durch Organe vermittelt. — Wird dieß aber auch für den Bösen gelten? Antwort: Auch die Finsterniß hat ihr Licht, wie das Seyende ein Nichtseyendes in sich hat. Uebrigens ist der höchste Gegensatz der clairvoyance der Wahnsinn.

Wahnsinn also der Zustand der Hölle. — Eine Frage ist: wie wird es mit der Erinnerungskraft beschaffen seyn? Diese wird sich nur nicht auf alles Mögliche erstrecken, da ein rechter Mann schon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergessen zu können. Es wird eine Vergessenheit, eine Lethe geben, aber mit verschiedener Wirkung: die Guten dort angekommen werden Vergessenheit alles Bösen haben, und darum auch alles Leids und alles Schmerzes, die Bösen dagegen die Vergessenheit alles Guten. — Uebrigens freilich wird es auch nicht Erinnerungskraft seyn wie hier; denn hier müssen wir uns erst alles innerlich machen, dort ist schon alles innerlich. Die Bezeichnung Erinnerungskraft ist dazu viel zu schwach. Man sagt von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, man erinnere sich ihrer, sie leben beständig in uns, sie kommen nicht in unser Gemüth, sie sind darin, und so also wird die Erinnerung dort seyn.

Durch den Tod wird Physisches (soweit es wesentlich ist) und Geistiges in eins gebracht. Also dort wird Physisches und Geistiges zusammen das Objektive seyn — die Basis —, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und dieß bringt mit sich, daß sie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unseligkeit besteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung des Geistes, daher Trennung von der Seele und von Gott.

Dadurch, daß der Mensch in sein eignes A^2 versetzt wird, wird er also in die Geisterwelt versetzt. Hier findet also die Construktion der Geisterwelt ihre Stelle. Wie es eine Philosophie der Natur gibt, so auch eine Philosophie der Geisterwelt. Hierüber nur Folgendes.

Gleich anfänglich, als Gott Reales und Ideales schied, mußte er auch das Ideale als eine eigne Welt setzen. Wie demnach im Realen Reales, Ideales und die Indifferenz beider war, so auch im Idealen, nur alles unter der Potenz des Idealen. Also im Idealen Gottes ist wieder etwas, das der Natur entspricht, nur daß es selbst ganz ideal ist. Das Reale im Idealen ist, wie wir so eben bei Gelegenheit des Menschen gefunden haben, das Gemüth. Auch in Gott ist ein

Gemüth, und dieses Gemüth ist im Geistigen Gottes wieder das Reale; es verhält sich zum Geist in Gott, zum absolut Seyenden, auch wieder wie erste Potenz, wie Basis, wie dunkles Princip. Das Gemüth in Gott ist also der Stoff der Geisterwelt, wie das eigentlich Reale der Stoff war, aus dem die physische Welt, und aus dem der Mensch erschaffen wurde. Also die reinen Geister sind erschaffen aus dem göttlichen Gemüth, und es gibt so gewiß eine Geisterwelt, auch unabhängig von Menschen, als es eine Naturwelt gibt. Wir erhalten unser Gemüth aus der Natur, die Geister aus Gott selbst.

Da auf diese Art auch in den reinen Geistern, die aus dem Gemüth Gottes erschaffen (das wieder relativ Unabhängiges von dem Geist in Gott, d. h. dem absolut Seyenden), — da also auch in den reinen Geistern ein relativ Nichtseyendes und ein Seyendes ist, so sind auch sie der Freiheit, also auch des Guten und Bösen fähig. Wie es nun die Absicht Gottes war, daß durch den Menschen, das höchste Geschöpf der Naturwelt, die Natur eine Verbindung mit der Geisterwelt erhalte, so war es wahrscheinlich auch seine Absicht, daß durch das höchste Geschöpf der Geisterwelt diese die Verbindung mit der Natur erhalte. Wenn nun auch dieses Geschöpf manquirte, so trat nothwendig in der Geisterwelt derselbe Abfall ein, wie in der sichtbaren Welt, und ebenso eine Trennung der guten und der bösen Geister. Ohne Zweifel wollte jenes höchste Geschöpf der Geisterwelt, das, wie der Mensch von Seite der Natur, so von der andern Seite zum Herrn der Welt bestimmt war, der Herr dieser Welt seyn ohne Gott, aus eigner Macht, und so fiel es. Natürlich mußte es nun das höchste Interesse für diesen höchsten erschaffenen Geist seyn, zu bewirken, daß diese Welt wirklich eine eigne von Gott getrennte werde, weil er nur alsdann hoffen konnte sie zu beherrschen. Also angenommen, daß sein Fall dem des Menschen voranging, mußte seine Bosheit sich gegen den Menschen richten, weil in diesem noch die einzige Möglichkeit vorhanden war, wie die Natur und die Geisterwelt zusammenkommen konnten, also die Möglichkeit, daß er ein eignes von Gott unabhängiges Reich erhielt, wie er doch suchte. Da nun der Mensch vor dem Fall noch

wirklich in näherem Rapport mit der Geisterwelt stand, so konnte jener höhere Geist auch wirklich einen Einfluß auf den Menschen haben, unmittelbarer als jetzt; denn jetzt ist der Mensch, wie er gewöhnlich ist, selbst für den Teufel zu schlecht; das Schlechte ist das Gemischte; das lautre Böse ist in seiner Art etwas Reines. So ungefähr ließe sich also die christliche Erklärung des Falls wahrscheinlich machen.

So viel also über die ursprünglichen Einwohner der Geisterwelt, d. h. die darein erschaffen worden. Nun ist aber die Geisterwelt auch in anderer Beziehung eine Welt, nämlich ein System von Gegenständen, und zwar ganz ein solches wie die Natur. Denn überhaupt Natur und Geisterwelt sind nicht mehr verschieden als — um ein etwas krasses aber doch die Sache anschaulich machendes Beispiel zu gebrauchen, die Welt der Plastik und die Welt der Poesie, deren Gestalten nicht sichtbar auftreten, sondern in jedem wieder erzeugt werden müssen durch eigne Thätigkeit, also nur innerlich anschaulich sind. Die Geisterwelt ist die Poesie Gottes, die Natur seine Plastik. Im Menschen entsteht ein Mittleres, nämlich das sichtbare Drama, weil dieses seine geistigen Schöpfungen zugleich in der Wirklichkeit darstellt. Daher die Geschichte am besten als eine große Tragödie anzusehen ist, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird, wozu sie die bloßen Bretter hergibt, indeß die Handelnden, d. h. die darauf vorgestellten Personen, von einer ganz anderen Welt sind. In jener Welt ist alles, was in dieser ist, nur auf poetische, d. h. geistige Weise, und kann darum viel vollkommener, auch auf geistige Art, mitgetheilt werden (der Geist ganz Gesicht, ganz Gefühl). Dort sind die Urbilder, hier die Abbilder.

Die unmittelbare Verbindung der Natur mit der Geisterwelt ist zwar durch den Menschen unterbrochen; deßwegen hören sie aber nicht auf Eine Welt zu seyn und sich aufeinander aus der Ferne wenigstens zu beziehen. Eine gewisse Sympathie bleibt doch noch zwischen ihnen, wie zwischen den Saiten verschiedener Instrumente, wo, wenn auf der einen ein Ton angeschlagen wird, die entsprechende Saite des andern sympathetisch mittönt. Also dieser Bezug der Geisterwelt mit der Natur dauert immer fort, er ist im Wesen des Universums selbst

gegründet, er war unauflöslich. Und wie die Geisterwelt im Ganzen mit der Natur durch einen nothwendigen consensus harmonicus verbunden ist, so sind es auch die einzelnen Gegenstände der Geister- und der Naturwelt. So muß es in der Geisterwelt ebenfalls Gesellschaften geben, die denen auf der Welt entsprechen, nur daß dort durchaus Gleiches zu Gleichem kommt, hier aber Gemischtes beisammen ist. Deßwegen diejenige Nation, die sich am meisten aus der Mischung gesetzt hat, d. h. die entweder das Böse oder das Gute am meisten von sich ausgeschlossen hat, also entweder die frömmste und tugendhafteste oder die ruchloseste und lasterhafteste die meiste Macht hat, weil sie am meisten dämonisch ist. Völker, bei denen noch Freiheit, Unschuld, Reinheit der Sitten, Armuth, d. h. eben Trennung von den Dingen dieser Welt, wohnt, sind in Rapport mit dem Himmel und der guten Geisterwelt; die, bei denen das Gegentheil, mit der Hölle.

Ebenso steht jeder einzelne Mensch, je nachdem entweder das Gute oder das Böse in ihm zu höherer Reinheit gekommen ist, in Bezug entweder mit der guten oder bösen Geisterwelt. Der Mensch wird durch den fortgehenden Lebensproceß der Gattung abwechselnd empfänglich und unempfänglich für die Geisterwelt überhaupt. Der Mensch, der in sich das Gute rein vom Bösen geschieden, wäre ohne Zweifel des Rapports mit guten Geistern fähig, welche bloß die Mischung scheuen, und welche es, wie die Bibel einmal sagt, beständig lüstet hineinzuschauen in das Mysterium der äußeren Natur, — wo eigentlich das größte Geheimniß vorbereitet wird, nämlich die vollkommene Menschwerdung Gottes, wovon immer noch nur der Anfang geschehen ist. Ebenso wer das Böse in sich rein geschieden von allem Guten in sich hätte, würde mit bösen Geistern in Rapport seyn. Es ist unbegreiflich, wie man an einem solchen Zusammenhang je hat zweifeln können. Wir leben unter beständigen Eingebungen; wer auf sich achtgibt, der findet es. Besonders in schweren Fällen fehlen dem Menschen diese Eingebungen nie, und wenn er sie nicht hat, so ist es seine eigne Schuld. Der Mensch ist nie ganz verlassen, und bei dem vielen Traurigen, was ein jeder erfährt, kann er doch gewiß seyn, daß er unsichtbare

Freunde hat, ein heroischer Glaube, der fähig macht vieles zu thun und auch vieles zu leiden.

Wie jeder Mensch einen Bezug auf die Geisterwelt hat, so hat auch jedes Ding der Natur durch seine gute Seite einen Bezug auf den Himmel, durch seine böse auf die andere Seite der Geisterwelt. Daher der Mensch in nichts mehr Vorsicht haben muß als in seinem Umgang mit der Natur, besonders aber mit andern Menschen. (Diätvorschriften der alten Philosophen). Die Geisterwelt kann nur der Mischung wegen nicht in die jetzige eindringen. Könnte man aber in einem Ding z. B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, so könnten die bösen Geister darein wirken. Dieß der Grund der schwarzen Magie und der Zauberei. — Doch dieß mag genug seyn von der Geisterwelt, und vielleicht ist es schon zu viel.

Geisterwelt und Natur müssen doch endlich verbunden werden, die höhere Potenz des eigentlich ewigen und absoluten Lebens noch eintreten. Gründe hiefür sind. 1) Die höchste geistige Seligkeit ist doch noch nicht die absolute. Wir wünschen etwas zu haben, das nicht wir selbst ist, wie Gott etwas hat, um uns darin zu beschauen als in einem Spiegel. 2) Die Natur ist ohne Schuld unterworfen dem jetzigen Zustand (Pauli Stelle), sie sehnet sich nach der Verbindung; 3) so auch Gott wieder nach der Natur. Er wird sie nicht ewig als Ruine stehen lassen. 4) Es müssen wirklich alle Potenzen in eins gebracht werden. Bisher sind nur zwei Perioden: a) die gegenwärtige, wo freilich alle Potenzen, aber untergeordnet dem Realen; b) das Geisterleben, wo auch alle Potenzen, aber untergeordnet dem Idealen. Es wird also eine dritte geben, c) wo alle der absoluten Identität untergeordnet sind — also das Geistige oder Ideale nicht das Physische und Reale ausschließt; wo beides gemeinschaftlich und als gleichgeltend dem Höheren untergeordnet ist. Diese Wiederherstellung aber ist unmöglich, bevor nicht dieselbe Scheidung in der Natur vor sich geht. Aber in dieser kommt es langsamer dazu, weil sie viel tiefere Lebenskraft hat. Der Mensch ist hierin ein Opfer für die Natur, wie sie erst für ihn ein Opfer war. Er muß mit seinem vollkommenen Daseyn auf das ihrige

warten. Endlich freilich muß die Krisis der Natur kommen, wodurch sich die lange Krankheit entscheidet. Jede Krisis ist mit einer Ausstoßung begleitet. Diese Krisis ist die letzte der Natur, daher „das letzte Gericht". Jede Krisis auch im Physischen ist ein Gericht. Durch einen wahrhaft alchemischen Proceß wird das Gute vom Bösen geschieden, das Böse vom Guten ganz ausgestoßen werden, aus dieser Krisis aber eine ganz gesunde, lautere, reine und unschuldige Natur hervorgehen. In diese reine Natur wird nichts eingehen als das wahrhaft Seyende, das nur in seinem richtigen Verhältniß ein Seyendes seyn kann; die Natur wird also befreit seyn von dem falsch-Seyenden, dem Nichtseyenden. Dagegen wird nun das Nichtseyende, was sich in ihr zum Seyenden erhoben hatte, ihr als Basis untergeordnet, dieses Nichtseyende oder das Böse in die allertiefste Tiefe unter die Natur versetzt, und da diese schon der gemilderte göttliche Egoismus, so sinkt jenes in das verzehrende Feuer desselben, d. h. in die Hölle. Nach dieser letzten Katastrophe wäre also die Hölle das Fundament der Natur, wie die Natur das Fundament, die Basis des Himmels, d. h. der göttlichen Gegenwart. Das Böse ist dann nicht mehr vorhanden in Bezug auf Gott und das Universum. Nur in sich selbst ist es noch vorhanden. Es hat jetzt, was es wollte, das gänzliche in-sich-selbst-Seyn, also Trennung von der allgemeinen, der göttlichen Welt. Es ist den Qualen seines eignen Egoismus, dem Hunger der Selbstsucht überlassen.

Durch die Scheidung in der Natur erhält jedes ihrer Elemente den nächsten und unmittelbarsten Rapport zur Geisterwelt. Daher also Auferstehung der Todten. Die Geisterwelt tritt in die wirkliche ein. Die bösen Geister erhalten ihren Leib auch aus dem Element des Bösen, die Guten aus dem Element des Guten — aus jenem fünften Element, der göttlichen Materie.

Der höchste Endzweck der Schöpfung ist jetzt erfüllt, a) Gott ganz verwirklicht, sichtbar-leiblich, also $\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$, b) das Unterste zu dem Obersten gekommen (Umlauf) — das Ende in dem

Anfang — nur daß jetzt alles explicite, was zuvor implicite, c) beſonders das Geheimniß der Menſchheit. Im Menſchen ſind die beiden äußerſten Extreme zuſammengeknüpft. Darum iſt er vor Gott höher geachtet als die Engel. Der Menſch iſt aus dem Niedrigſten und Höchſten. Die Menſchheit, die ſchon durch den Menſchgewordenen Gott vergöttert war, iſt jetzt allgemein vergöttert, und durch den Menſchen, und mit ihm auch die Natur.

Wollen wir conſequent ſeyn, ſo müſſen wir auch in der dritten Periode wieder Perioden oder Potenzen anerkennen. Allein dieſe ſind ſo weit außer unſerem geiſtigen Geſichtskreis als (um ein ſchwaches Bild zu brauchen) der fernſte Nebelfleck, durch kein Fernrohr mehr auflöslich, außer unſerem leiblichen. Alſo wenn auch hier noch Perioden, ſo ſind ſie in ein ſucceſſives Regiment zu ſetzen: a) des Menſchgewordenen Gottes (vielleicht doch noch beſonderes Regiment der Natur- und Geiſterwelt, ohne Trennung jedoch). b) Regiment des Geiſtes. c) Endlich alles dem Vater überantwortet. Vielleicht dieß dann, wenn auch die Hölle nicht mehr iſt; und in dieſe Perioden der Ewigkeit fällt alſo die Wiederbringung auch des Böſen noch, woran wir glauben müſſen. Die Sünde iſt nicht ewig, alſo auch ihre Folge nicht.

Dieſe letzte Periode in der letzten iſt die der ganz vollkommenen Verwirklichung — alſo der völligen Menſchwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil ſeiner Unendlichkeit.

Dann iſt Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.

Ueber das

Wesen deutscher Wissenschaft.

Fragment.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Es reden jetzt gar viele mit besonderem Nachdruck von deutscher Wissenschaft: was sie aber darunter verstehen, erklären sie nicht; ob das Chaos von Begriffen und widerstreitenden Meinungen, das jetzt da ist, oder irgend eine vorhergehende oder auch etwa zukünftige Wissenschaft, erklären sie nicht bestimmt. Wohl kann man von deutscher Wissenschaft reden. Denn sie ist nicht etwas in Bezug auf die Nation selbst Aeußerliches, ein zu anderem Hinzukommendes oder als Mittel Betriebenes: sie ist das wahre Innere, das Wesen, das Herz der Nation, sie ist mit ihrem Daseyn selbst verflochten, und wer möchte nicht sagen, daß sie nur in dieser ein wahres Daseyn hat. Zeugnisse dieser Behauptung sind die religiösen und wissenschaftlichen Revolutionen, mit denen dieses Volk allen anderen vorangegangen, und in denen es ein Interesse des Gemüths und Geistes für den Grund aller Erkenntniß an den Tag gelegt hat, wie keine andere Nation je gethan, und wie es selbst für keine anderen Zwecke in der Folge je wieder gezeigt hat. Auch Art und innerer Gehalt deutscher Wissenschaft sind daher nicht als zufällig zu betrachten. Verwunderungswerth hat manchen insbesondere geschienen, wie die Liebe metaphysischer Untersuchungen unter den Deutschen nicht, wie unter allen anderen Nationen, gealtert, vielmehr immer neu sich verjüngt hat. Sie scheinen zu meinen, daß sie auch darin besser fremdem Beispiel gefolgt hätten. Diese scheinen das Wesen ihres eignen Volks nicht zu erkennen, und haben darum auch sein Schicksal nicht begriffen. Zu eigenthümlich von Gemüth und Geist ist dieses Volk

gebildet, um auf dem Weg anderer Nationen mit diesen gleichen Schritt zu halten. Es muß seinen eignen Weg gehen, und wird ihn gehen, und sich nicht irren noch abwenden lassen, wie es immer vergebens versucht wurde. Seine Aufgabe ist eine ganz eigenthümliche, die Richtung seiner Entwicklungen und Fortschritte eine nothwendige.

Seit zuerst deutscher Geist von vorhandenem Glauben sich losriß, sofern er entweder von aller Wissenschaft leer oder auf einengenden und todten Formen derselben gegründet war, von diesem Augenblick nur den Kräften der Wissenschaft und klarer Erkenntniß vertrauend — seit dieser Zeit existirt deutsche Wissenschaft in der ganzen Eigenthümlichkeit ihrer Bedeutung. Von da an sind ihre Fortschritte nicht mehr zufällig noch ins Unbestimmte (wie die anderer Nationen) gerichtet; sie haben ein bestimmtes Ziel, eine nothwendige Richtung.

Sonderbar genug ist, wie so ganz unbemerkt bleiben konnte, daß schon der öffentliche Zwiespalt religiöser Bekenntnisse dem deutschen Volk ein weit höheres Ziel als jedem andern bestimmt. Zwar beklagt wird, wie es als Nation unter demselben gelitten, aber zu welchem Ende er da sey, und wohin dieser Widerspruch im Inneren der Nation sie zuletzt wohl führen solle, hat noch niemand beachtet. — Hinweg mit allen Gedanken der Rückkehr! Alle Rückkehr, die ausgenommen, welche durch Fortschreiten geschieht, ist Verderb und Untergang. Wohl halten auch die Schöpfungen des Weltgeistes ihren lebendigen Umlauf, dasselbe wiederbringend in Natur und Geschichte, aber in anderem und höherem Sinn. Diesem ähnlich schreiten die Schöpfungen des menschlichen Geistes fort. Damals, zu jener Zeit entschiedener Lossagung von überliefertem Glauben gelobte deutscher Geist und that sich selbst den Schwur, den Gegensatz bis zur vollkommenen Auflösung durchzuführen, die Einheit, die er als einen Zustand erkenntnißlosen Friedens verließ, auf einer höheren Stufe als bewußte Einheit, in größerem Sinn und weiterem Umfang einst wiederherzustellen. Dieß ist das Ziel deutschen Geistes, jenes Gelübde das, was ihn arm erscheinen läßt gegen den Reichthum, demüthig gegen den Uebermuth anderer Nationen, der Stachel seines Eifers, der, während jene die höchsten Untersuchungen abgeschlossen und

Principien vorhanden wähnen, über die es keine höheren gebe, ihn antreibt, aufs neue die Grundfesten aller Erkenntniß aufzurühren und in unabsehbare Tiefen hinabzusteigen.

Die geistige Umänderung des 16ten Jahrhunderts war eine Revolution durch Wissenschaft, durch wahre Metaphysik bewirkt gegen den Mechanismus und die Physik des damaligen religiösen Glaubens. Das Princip, die Seele alles Glaubens, siegte über die Materie und den Leib, der sich selbst zu genügen anfing. Daher die Metaphysik des Gefühls in dem Geist des Urhebers; daher nicht das Werk, sondern die Magie des Glaubens das Eins und Alles seiner Lehre. Was zunächst im Verlauf der Zeiten in deutscher Wissenschaft sich entwickelt, was besonders zu unserer Zeit mit neuer Kraft angeregt, hervorgerufen, geschaffen worden ist, steht als mittelbare oder unmittelbare Folge im genauesten Zusammenhang mit jenem Anfang deutscher Wissenschaft.

Alles, was zwischen diesem Anfang und der gegenwärtigen Zeit liegt, von der auch der Versunkenste begreift, daß sie nicht vorübergehen werde ohne eine neue Welt, eine neue Schöpfung (welcher Art sie sey) hinter sich zu lassen, jenes alles betrachte ich als bloße nothwendige Zwischenerscheinung, die ganze Zeit aber als die Periode der bis aufs Aeußerste fortschreitenden Entzweiung. Denn nothwendig war, daß nach aufgehobener Einheit der Gegensatz mächtig und in allen Richtungen hervortrat, die in der Harmonie verborgenen Elemente jedes einzeln hervortrat, um durch seine Ausdehnung und Anwendung auf das Wirkliche Vernichtung zu finden. Die Wissenschaft mußte über alle ihre möglichen Formen zum freien und klaren Bewußtseyn kommen, um in einer göttlichen Indifferenz zu endigen, welches ihr wahrer Charakter ist. Unleugbar hat erst seit jener Zeit die frühere, deutscher Natur fremde dualistische Meinung von dem Tod der Natur und der Alleinlebendigkeit des geistigen Princips im Menschen als System, als herrschende Meinung hervortreten können, der allmählich jede Art der Wissenschaft, jeder Zweig der Erkenntniß und zuletzt das öffentliche Leben selbst unterlag. Nachdem zufolge dieser Meinung alles auf Erden und im Himmel todt war, das Scheinleben des Subjekts ausgenommen, mußte

alle Metaphysik auf dieses, um noch von Physik unterschieden zu seyn, sich zurückziehend, in Empirismus übergehen, die Religion aber sammt allem zu ihr Gehörigen sich jenseits und über alle wirkliche Welt hinausflüchten.

Die nun nach Einheit suchten, Wissenschaft aber nur in klarer Erkenntniß sahen, mußten, da in allem klar Erkennbaren für sie nichts Göttliches mehr anzutreffen war, eben dieses Ungöttliche, das an sich Lebloſe und nur in mechanischer Zusammenwirkung den Lebensschein Erzeugende als die einzige Realität erkennen, allen Begriff aber eines Daseyns außer derselben als Aberglauben, Betrug, Irrthum verwerfen. Hiemit hatte der Dualismus sich selbst vernichtet. Auf eine andere, deutschem Gemüth angemessenere Art geschah die Vernichtung durch absolute Scheidung, indem anerkannt wurde, daß Wissenschaft nur vom Todten und im Todten möglich sey, für Lebendiges, Freies und Göttliches aber dem Menschen nur das tiefe Bewußtseyn seines Nichtwissens, erleuchtet allein durch Ahndung, Glaube und erkenntnißloses Gefühl, übrig bleibe. Das Endliche und sogenannte Wirkliche war hiemit als Positives ganz nach der einen Seite, das Unendliche und sogenannte Ideale als Negatives ganz nach der andern Seite gebracht, aber das Band, wodurch beides zusammengehalten wurde, war völlig verschwunden.

Wenn das allmähliche Hervortreten und die in allen Richtungen mißlungene Anwendung und endliche Selbstvernichtung aller Elemente des Gegensatzes für die sämmtlichen übrigen Nationen den Schein hervorgebracht hat, als wäre es nun mit aller Philosophie zu Ende (welches jetzt als die allgemeine Meinung von Europa angesehen werden kann), so mußte aus dem Tod und Untergang der falschen Wissenschaft und der abstrakten Theorien in Deutschland vielmehr die wahre Wissenschaft und Metaphysik emporkeimen. Diesen Wendepunkt neuer und aus positivem Princip hervorgehender Wissenschaft bezeichnet die durch Kant geschehene Regeneration der Erkenntniß. Es wäre eine große Beschränktheit der Ansicht, in den späteren wissenschaftlichen Veränderungen Deutschlands kein höheres Princip zu erblicken als den Geist der einzelnen Männer, durch die sie begonnen wurden. Wie in den früheren religiösen war es auch in diesen das Wesen, der Geist der

Nation selbst, aus dem sie ihren Ursprung wie die Kraft und den Antrieb ihrer Fortbildung erhielten. Ebenso haben wir die Aeußerungen dieser Männer nicht, wie sie ihren Zeitgenossen, oder sogar sich selbst erschienen, sondern nach ihrer Bedeutung in dem großen Zusammenhang der Zeiten und der fortschreitenden Bildung zu betrachten. Von diesem Gesichtspunkt erscheint uns als das Wesentliche in der Kantischen Erneuerung der Beweis, daß der Tod in den Dingen nichts anderes denn eine aus dem Subjekt auf sie übergetragene Form und Außenseite sey (war gleich diese Uebertragung noch als eine nothwendige dargestellt), daß diesen bloß erscheinenden Dingen, auch der Natur also, etwas Wesentliches, Lebendiges, wenn schon der bloßen Form des Verstandes Unerreichbares, zu Grunde liege. Nur verneinend jedoch hatte Kant die Dinge an sich bestimmt, nämlich im bloßen Gegensatz der erscheinenden, aber auch damit schon die Gedanken auf eine wahre Metaphysik richtend und, der erste nach langer Zeit, der Natur wieder ein Göttliches, Unentstandenes, wahrhaft Seyendes zu Grunde legend. Nach ihm konnte der Mann hervortreten, der das wahre Wesen alles An-sich wieder erkannte, der fand, daß das allgemeine An-sich die Quelle der Selbstbewegung, der Selbstoffenbarung und Bejahung — der Ichheit — sey. Künftige Zeit mag untersuchen, was diesen kräftigen Geist verhinderte, nach dieser wahren Erkenntniß des An-sich, es im Ganzen zu erblicken, und so die Selbstigkeit und Lebendigkeit aller Dinge und der ganzen Natur anschauend, sich bis zu dem Urquell aller Ichheit, dem zu erheben, von dem alles andere Ich, in der Absonderung, nur Schatten und Schein, in der Einheit betrachtet, das lebendige Theil und reale Ebenbild ist.

Dahin, nach diesem Ziel hat alle deutsche Wissenschaft getrachtet von Anbeginn, nämlich die Lebendigkeit der Natur und ihre innere Einigkeit mit geistigem und göttlichem Wesen zu sehen. In dieser Anschauung lebte der große Geist des Johannes Kepler, welcher in dem Zeitalter des Carteſius Athem und Seele der Erde gab, die physische Bedeutung geistiger Formen, die Vorbildlichkeit der Mathesis in Bezug auf die Natur und das Weltsystem erkannte. Eben dieses war die

Seele jenes deutschen Erfinders, welchem das Leben der Einen alles Leben enthaltenden Substanz nicht genügte, welcher schauend ahndete, daß jeder Theil der Materie ähnlich sey einem Garten voll organischer Gewächse, ähnlich einer See voll lebender Geschöpfe. Durch Sinn und Verständniß gehört Spinoza den Deutschen an, den französische und englische Atheisten für ihres gleichen gehalten, und dessen Lehre mit geringen Ausnahmen einem verschlossenen Buch glich vor der Eröffnung seines Sinnes durch die deutschen Männer Lessing und Jacobi. Das unverwerflichste Zeugniß dieser Wahrheit und Richtung des deutschen Geistes hat der hocherleuchtete Mann Jacob Böhme abgelegt, der aus reiner Begeisterung und keiner anderen Lehre noch Eingebung als der seines Innern theilhaftig und in seliger Anschauung wie bezaubert festgehalten sein labyrinthisches und dem Dunkel der Natur ähnliches Gedicht von der Natur der Dinge und dem Wesen Gottes gedichtet hat. Ihm gesellte sich Hamann, der Mann tiefsinnigen Geistes, bei, der den Todtschlag der Natur durch den Gebrauch der Abstraktionen und die ganze Eitelkeit seiner Zeit in ihrer vermeinten Erhebung und Herrschaft über die Natur und ihrer moralischen Feindschaft gegen dieselbe tiefer als jemand fühlte . . .[1] Aber wer wollte diese Wolke von Zeugen einzeln aufzählen, da alles, das urkräftig aus deutscher Kraft erzeugt ist, die einmüthige Richtung hat gegen dieses Ziel aller Erkenntniß.

Andere mögen sich mit Frivolität in ein Extrem des Gegensatzes geworfen haben, die deutsche Wissenschaft hat selbst, indem sie in die äußersten Verzweigungen desselben sich verlor, den religiösen Charakter dennoch nicht abgelegt. Es ist möglich, auch aus Religion sich von Religion loszureißen, wie im römischen Lucretius bei weitem mehr Naturandacht und wahre religiöse Begeisterung ist, als in dem, der Gott mit dem Verstand leugnen, aber mit dem Herzen bekennen will. Die deutsche Nation strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigenthümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntniß

[1] Vgl. die Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur, im vorhergehenden Band, S. 293. D. H.

verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist. So hat an ihr Bacos bekannter Ausspruch sich auf eine auffallende Weise bewähren müssen, daß die oberflächlich und nur mit den ersten Lippen gekostete Philosophie von Gott hinweg, die ganz und völlig erschöpfte zu ihm zurückführt. Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen. Nach der nothwendigen Zeit des Uebergangs und der Entzweiung nehmen wir dieses durch die religiöse Revolution eines früheren Jahrhunderts begonnene Werk an eben dem Punkte auf, wo es verlassen wurde. Jetzt fängt die Zeit der Vollführung und Vollendung an.

Der Deutsche zeigt seine angeborene Treue selbst im Verkehrten, es nicht verlassend, sondern ausbildend bis zur vollkommenen Erscheinung der Nichtigkeit. Die Ausartung alles Hohen und Erhabenen, die Erlöschung desselben bis auf den Begriff selbst in weltlichen Geschäften und Dingen ist ein Beweis mehr von seiner Consequenz. Daher haben hier verderbliche Grundsätze auch weit verderblicher eingewirkt und in der That die ganze Masse der Nation verkehrt, wie ein wenig Sauerteig eine ganze Masse säuert. Was man auch sagen möge, alles Hohe und Große in der Welt ist durch etwas geworden, das wir im allgemeinsten Sinne Metaphysik nennen können. Metaphysik ist, was Staaten organisch schafft und eine Menschenmenge Eines Herzens und Sinns, d. h. ein Volk, werden läßt. Metaphysik ist, wodurch der Künstler und der Dichter ewige Urbilder lebendig empfindend sinnlich wiedergibt. Diese innere Metaphysik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und der Wissenschaft gleichermaßen inspirirt, ist etwas, das von den sogenannten Theorien, wodurch Gutmüthige sich täuschen ließen, und von der flachen Empirie, welche den Gegensatz von jenen ausmacht, gleich weit abstößt.

Alle Metaphysik, sie äußere sich nun speculativ oder praktisch, beruht auf dem Talent, ein Vieles unmittelbar in Einem und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können, mit Einem Wort auf dem Sinn für Totalität.

Metaphysik ist der Gegensatz alles Mechanismus, ist organische Empfindungs-, Denk- oder Handlungsweise. Auf Zerstörung aller Metaphysik im einzelnen Menschen wie im Ganzen ging die letzte Zeit aus, und dieses ist in der That das Geheimniß aller Klugheit, Erziehungs- und Regierungs-Weisheit derselben.

Wir wollen unsere Beispiele nicht von eigentlich speculativen Wissenschaften hernehmen. Daß z. B. die Physik ganz dem Mechanismus überantwortet wurde, ist eine bekannte Sache. Die Physik soll freilich bis auf den Mechanismus der Erscheinungen construiren, aber was sie in diesem Mechanismus darstellen und eigentlich sehen soll, ist nicht mehr Mechanismus: eben darum bedarf der Physiker der innern Metaphysik, der Anschauung und Tiefe der Contemplation. Daß die Philosophie von allem Dämonischen, aller eigentlichen Metaphysik zu reinigen, ein Hauptverdienst und Geschäft gewesen, weiß jedermann. Nur von denjenigen Wissenschaften reden wir, die das Leben des Menschen unmittelbar angehen und bestimmen. Was zuvörderst das allgemeine Verhältniß der Menschen zueinander betrifft, so war der Ausgangs- und Unterstützungspunkt der sämmtlichen Theorien die absolute Personalität des Einzelnen. Nicht damit ein dem All ähnliches Ganzes entstünde, nur um eines Ganzen willen, sondern damit der Einzelne für sich, abgeschlossen und gesondert bestehen könnte, gab es Recht und Gesetze. Der Charakter, unter dem der Einzelne betrachtet wurde, war (dem höchsten, den mechanische Physik kennt, ähnlich) moralische Undurchdringlichkeit, absolutes Vermögen für sich zu seyn und seine Sphäre mit Ausschließung aller andern zu erfüllen. Auf diese unsinnigste Anmaßung absoluter Egoität wurde eine den Alten in diesem Sinn völlig unbekannte Wissenschaft gegründet, ein sogenanntes Naturrecht, das allen zu allem ein gleiches Recht gibt und keine innerlich bindenden Pflichten, sondern nur äußeren Zwang, keine positiven Handlungen, sondern nur Unterlassungen und nur Einschränkungen kennt, die sich jeder an seinem ursprünglichen Recht bloß in der Absicht gefallen läßt, um den ihm übrig bleibenden Rest desselben desto sicherer in selbstgenügsamer Abgeschlossenheit genießen zu können. Aus dieser trüben Quelle schnödester

Selbstsucht und Feindseligkeit aller gegen alle entstand sodann der Staat durch menschliche Uebereinkunft und gegenseitigen Vertrag.

Wenn einmal in der Menschheit kein nothwendiges Princip von göttlicher Einsetzung ist, wodurch viele zur Einheit verschmolzen, und hinwiederum die Einheit in Vielheit sich verwirklicht, wenn das Höchste, um dessenwillen alles andere da ist und geschieht, die Personalität des Einzelnen ist: so ist es unmöglich, für das Ganze wahrhaft zu wollen, und das Gesetz der Sittenlehre, im Sinn und Geist des Ganzen zu handeln, anders als im negativen Sinn zu verstehen und zu erfüllen, nämlich in dem: nichts zu thun, das dem Willen des Ganzen, wenn es als solches einen haben könnte, widerstritte. Alle Tugenden sind dann entweder bloß verneinender Art, oder können ebenfalls nur von dieser Seite erscheinen; der ganze Werth des Menschen besteht in der Einschränkung, die er sich in Ansehung anderer auferlegt, nicht in dem, was er für andere vollbringt; Tugenden, die sich nur im Zustand eines öffentlichen und gemeinsamen Lebens entwickeln und äußern können, gibt es nicht, sondern bloß Tugenden des Privatlebens. Auch der Staat glaubt solcher Tugenden entbehren zu können, so wie jeder innerlich bindenden Kraft. Gesinnungen gehen ihn nichts an, denn Handlungen, die seiner Existenz zuwider, glaubt er mit Gewalt hindern, deren er bedarf, erzwingen zu können. Vollkommene Mechanisirung aller Talente, aller Geschichte und Einrichtungen ist hier das höchste Ziel. Alles soll nothwendig seyn im Staat, nicht wie in einem göttlichen Werk alles nothwendig ist, sondern wie in einer Maschine durch Zwang, durch äußeren Antrieb.

Zwar es muß sich in der Ausübung finden, daß der Staat durch alle diese Mittel nie ein Ganzes wird, ja daß jene blinde Nothwendigkeit nicht einmal erreicht wird, aber immer wird der Grund nur in der Unvollkommenheit des Mechanismus gesucht; neue Räder werden eingefügt, die zu ihrer Regulirung wieder anderer bedürfen, u. s. f. ins Unendliche; ewig gleich fern aber bleibt das mechanische Perpetuum mobile, das bloß organischer Kunst der Natur und der Menschen vorbehalten ist zu erfinden.

In einem so gewordenen Staat hat alles nur Werth, soweit es mit Sicherheit erwartet und berechnet werden kann: alles Dämonische aber, das vom Himmel kommt und nicht berechnet werden kann, ist von keiner Bedeutung.

Aller Mechanismus vernichtet die Individualität, gerade das Lebendige geht nicht in ihn ein und ist ihm nichts. Alles Große und Göttliche aber geschieht immer durch Wunder, d. h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Gesetzen der Natur, sondern nur durch das Gesetz und die Natur des Individuums. Vertilgung der Individualität ist eben die Richtung eines unmetaphysischen, bloß mechanisch geformten Staates. Daher gelangen in ihm die am wenigsten durch Individualität ausgezeichnet sind, die gewöhnlichsten Talente und am meisten mechanisch aufgezogenen Seelen zur Herrschaft und Leitung der Angelegenheiten. Ja in dem Maß, als ein Mensch der wahren Wissenschaft und Ideen fremd ist, wird er tauglich für Geschäfte gefunden. Zuletzt werden auch an den Oberhäuptern nur Privattugenden noch geschätzt ohne öffentliche, und da in der That nichts Gemeinsames oder wahrhaft Oeffentliches existirt, so wird die fade Moral des Privatlebens endlich sogar auf die Throne erhoben, und auch Fürsten gelehrt, was sie unterlassen, nicht, was sie Positives und ihrem Volk Heilsames selbständig thun sollen. Wie sollte aber ein solcher Staat dem Kriege gewachsen seyn, da er alles auf den Eigennutz des Privatlebens gründet, und er hinwiederum zu dem Bürger kein anderes Verhältniß sich gegeben, als das, den möglichsten Nutzen von ihm zu ziehen, ihn zu übervortheilen und, wo es möglich, Geld und Gut von ihm zu gewinnen; ferner, da in dem Krieg allein große Individualität entscheidend, hülfreich erscheinen kann, da zur Zeit des Friedens eben diese unterdrückt und vertilgt wurde. Es gibt keinen rechtlichen Krieg, als der um der Idee willen geführt wird, d. h. der religiös ist. Nicht als Maschine, die von Willkür bewegt wird, sondern dem Gesetz Gottes und der Natur gehorchend, die den Krieg eingesetzt haben, soll der Streiter siegen oder fallen. Wo aber gibt es einen heiligen Krieg, wo der Staat nichts Heiliges in sich hat, und was in ihm allein noch Heiliges war, die

Religion, als ein Fremdes von sich ausgestoßen und sich selbst als ein Institut von bloß weltlichen Zwecken constituirt hat.

Die deutsche Nation ist ihrem innersten Wesen nach religiös; jedes Volk hat aber nur durch dasjenige Kraft und Macht, was seine besondere Natur ist. Andere mögen durch anderes getrieben und vereinigt werden, ein Phantom von Ehre ganze Staaten zusammenhalten und Völker zu Triumphen führen: deutsches Gemüth bedarf eines innigeren Bandes. Kein Volk hat mit diesem Sinn und dieser Ausdauer den heiligen Krieg gekämpft wie das deutsche. Jene große religiöse Umänderung beschäftigte für und wieder die Gemüther und Geister der Fürsten und Gewaltigen. Wie ist denn jetzt alles so verändert? Die Antwort auf diese Frage liegt sicher und einem großen Theile nach auch in der Geschichte der Wissenschaft. Man könnte von dem Menschen überhaupt sagen, daß er bestimmt ist, seiner Persönlichkeit nach als ein Opfer der ganzen Natur zu fallen. Jedes andere Geschöpf lebt, in bestimmten Grenzen, ein vorgezeichnetes Leben; sein beschränkter Charakter ist ihm Tugend und Recht, und wie es auch beschaffen sey, es ist in sich selbst rein und ohne Fehl. Der Mensch ist allen Widersprüchen offen, und durchläuft in sich allein fast die ganze Stufenleiter der Wesen, derselbe des Höchsten und des Niedrigsten fähig. Man hat es oft bemerkt, daß alle übrigen Nationen von Europa durch ihren Charakter viel bestimmter sind als die deutsche, welche daher wegen ihrer allgemeinen Empfänglichkeit als die Wurzel, wegen der in ihr liegenden Kraft der Vereinigung des Widerstreitenden wohl als die Potenz der anderen Nationen betrachtet werden könnte. Sollte nicht das Loos des Deutschen darin das allgemeine des Menschen seyn, daß auch er die verschiedenen Stufen, welche andere Völker gesondert darstellen, allein alle durchliefe, um auch am Ende die höchste und reichste Einheit, deren die menschliche Natur fähig ist, darzustellen?

Wenn dasjenige Volk, dessen Cultur die eines anderen gebieterisch bestimmt hat, das diesem seine Sitte, seine Sprache seit länger als einem Jahrhundert mitgetheilt und durch Vorzüge wie durch Laster, durch seine vorzüglichen Geister wie durch seine Auswürflinge gewirkt

hat, wenn jenes Volk endlich dazu kommt, dieses auch äußerlich zu beherrschen, was ist da so Großes zu verwundern, da das Gegentheil vielmehr das Verwundernswürdigste wäre? wenn aber dieses Volk Mittel gefunden, dem größten oder wenigstens gebietenden Theil des andern Grundsätze einzuflößen, deren Gift es seiner selbst mehr nach außen wirkenden Natur gemäß durch eine schnelle, wenn auch furchtbare, Krise überwunden, indeß es jenem das innere Leben langsam verzehrt, welche Folgen wären von diesem Verhältniß zu erwarten?

Bei diesem Verhältniß der deutschen Nation zu den übrigen müssen wir, um die wahre Wesenheit ihres Geistes, die ursprüngliche Richtung ihres Sinns zu gewinnen, das alles aussondern, was durch die Buhlerei der Väter und Großväter mit ausländischen Völkern erzeugt wurde, oder als fremder Zusatz das reine deutsche Metall auch seiner inneren Natur nach verändert hat. Das ist nicht deutsche Philosophie, was lange dafür gegolten: nicht einheimisch sind jene abstrakten Theorien und seichten Grundsätze, die sich allmählich in alle Zweige auch des Lebens und gemeinen Wesens gedrungen haben und noch fortwirken, indeß sie die Erfahrung längst widerlegt hat und täglich in ihrem Nichts offenbart.

Hat sich indeß in der deutschen Nation innerer Zerfall, Widerspruch, Unvermögenheit gezeigt, so dürfen wir dieses nicht rein und bloß der Einwirkung fremder Elemente zuschreiben. Im Wesen und der Bestimmung des deutschen Geistes, in allen Formen sich zu versuchen, liegt der Grund einer unendlich mannichfaltigen Spaltung. Alles Leben fordert Totalität, aber diese zerfällt ohne die Einheit. So machen einzelne Theile unseres Leibes zusammen die Form aus, und nur wo diese Form in Einheit beisammen ist, schlägt das Wesen, der ächte Lebensblitz ein. Nehme die Form auseinander, und er hat nicht mehr wo er einschlage und zünde. Wir haben zu gleicher Zeit und auf Einem Boden Menschen jeder Art gesehen. Viele, die ganz in den Schlamm der Sinnlichkeit versunken waren, und deren beschränkten Geisteskräften eben dieß das Höchste schien, nichts außer dem Sinnlichen zu sehen und zu denken. Reine Verstandesmenschen — wie gar wenige in der That,

viele doch ihrer Rede nach! — die ihren Verstand im Hinwegschaffen und Beschneiden suchten, gänzlich unfähig aber etwas Positives zu schaffen. Vernunftmenschen, d. h. solche, die mit reiner Vernunft sich abziehen zu können glaubten von aller Wirklichkeit und von aller That. Sogar Ueber-Vernunftmenschen! Aber Menschen, in denen die Harmonie wäre, durch welche jenes alles erst theils Adel theils die Kraft der Wirksamkeit und die Aktualität erhält, mit Einem Wort wahrhaft göttliche Menschen haben sich nirgends hervorgethan. Jene alle zeigten sich unvermögend zur Rettung des Gemeinwesens oder auch nur zur Erfindung irgend eines Guten für das Ganze und Allgemeine. Gerade jener innere, geistige Lebensblitz hat der Zeit gefehlt, und nirgends hat, in Deutschland wenigstens, wo jene Sonderung der Kräfte nach allen Richtungen hin aufs Aeußerste getrieben wurde, eine Erscheinung desselben sich thätig, wirksam für das Leben gezeigt. Wo er erschienen wäre, da hätte er als ein Lichtglanz und Bote vom Himmel alles Volk mit Anbetung erfüllt, die Getrennten plötzlich, wunderbar, göttlich vereinigt. So stehen sie nun außereinander, geschieden, jeder auf einem Endpunkt; die Kraft, der Funke aber, der alle zu Einem Wollen und Thun verschmelzen konnte, hat sich nirgends gezeigt.

Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie Sinne eingesetzt und den Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstraktionen geschaffen; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt, damit sie euch gerecht werde, und mit viel frecherem Wahnsinn gegen sie gewüthet, als die sich in früheren Zeiten selbst verschnitten um der Seligkeit willen. Ihr bedachtet nicht, daß in Sachen der Wissenschaft, der Religion und Kunst so wenig als in weltlichen Geschäften je ohne überwiegende Naturkraft etwas Großes vollbracht worden, und daß die erhabensten Aeußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit todt und unwirksam für die Welt sind. Ihr bedachtet nicht, daß, indem ihr die Leidenschaften ausrottet, ihr zugleich der Tugend den Stoff ihrer Anwendung, die Materie raubt, ohne welche sie keine Aeußerung hat. Denn jede Kraft der Natur ist an sich gut, und, soweit sie positiv ist, göttlich; sie wird negativ und vom Argen, nur sofern sie aus dem

ursprünglichen Maß der Kräfte heraustretend und für sich wirkend, sich selbst zum Mittelpunkt zu machen strebt. Wenn aber die Tugend selbst nichts anderes ist denn eben jenes göttliche Maß der ursprünglichen Kräfte, so sind diese nothwendig zur Aeußerung der Tugend, wie in der Heiterkeit der Luft nur darum die Sonne als Bild der Einheit erscheint, weil derselbe Luftkreis es ist, in dem auch die Kräfte der Stürme und Orkane, die Macht des Blitzes und des Donners schlummert. Wer möchte die göttliche Wurzel des Zorns, des Hasses, der Ehrliebe und anderer Eigenschaften verkennen? Die Wirkung einer den Menschen aushöhlenden Moral muß aber nothwendig noch beträchtlich nachtheiliger wirken auf Völker, die schon durch ihre klimatischen Verhältnisse ärmer an Naturkraft und schwächer begabt von Sinnlichkeit sind.

Ebenso habt ihr dem Verstand Krieg angekündigt, weil ihr ihn nur von seiner negativen, aber nicht von seiner positiven Seite kennt. Wollten wir ihn auch bloß nach der gewöhnlichen Ansicht als das Mittel der Vernunft und Sinnlichkeit betrachten, so erschiene er schon dadurch als das Realisirende oder die einzige Kraft der Verwirklichung im Menschen, so daß selbst noch die Frage entstünde, ob er nicht, menschlich zu reden, als das gemeinschaftliche Band jener Entgegengesetzten und eben darum des Menschen selbst, höher als beide zu setzen sey; daß er gleicherweise leer, unfruchtbar, unwirksam ist, er mag nun von der Vernunft und den Ideen, deren Werkzeug er ist, oder von sinnlicher Anschauung und Kraft, welche der Stoff ist, in dem er jene auszuprägen hat, sich entfernen, ist nur zu offenbar durch sich selbst und durch die Erfahrung; aber eben diese Erfahrung weist ihm sein bestimmtes, organisches Verhältniß im Ganzen der menschlichen Natur an. Schlägt denn etwa das Herz im Leibe darum nicht frei und lebendig, weil es ein Band zweier Systeme, weil es untergeordnet ist der Einheit, die kein Theil mehr ist? Der Verstand ist es, von dem allein allen Producten des Geistes innere Kraft und Ständigkeit kommt; selbst Thaten des Muths, der Tugend und Begeisterung drückt er erst das Siegel der Göttlichkeit auf. Wie es aber Sitte geworden ist, in der Wissenschaft nur schwärmen, nur fühlen oder empfinden zu wollen, und bei

Schwachsinnigen sogar für Genie gilt, die Wissenschaft zu verachten, so ist in Dingen des Lebens unter uns verstandlosem Enthusiasmus mehr als klarem Verstand, illusorischer Meinung mehr als deutlicher Erkenntniß des Nothwendigem vertraut worden.

Man hat den deutschen Philosophen mehrmals vorgeworfen ihre Gleichgültigkeit gegen das Gemeinwesen, ihr Nichteinstimmen in die allgemeine Wehklage über Untergang des Alten und des hergebrachten Zustandes, ja im Allgemeinen ist ihnen sogar verargt worden, daß sie mit übersinnlichen und die gemeine Fassungsgabe übersteigenden Dingen sich beschäftigen, indeß die Begebenheiten der Welt alle menschlichen Kräfte zur Erde zurückzurufen scheinen. Wäre die Richtung der neueren Philosophie auch noch so überirdisch, schiene es so sehr tadelswerth, sich von der Erde, die nichts darbietet als ein gräßliches Schauspiel organischer Auflösung, zum Himmel sich zu wenden? Wie aber sollte sie wehklagen über den Untergang eben derjenigen Zustände, deren Nichtigkeit sie am tiefsten gefühlt und längst verkündet hat? Könnte sie nicht vielmehr sich freuen, daß das zerschmetternde Schicksal mit harten Schlägen das Gebäude der Lüge und des Irrthums zusammenstürzt, das der sanften Stimme nicht weichen wollte. Sollte sie noch Hoffnungen hegen von einer Zeit oder einem Geschlecht, von dem sie der festen Ueberzeugung ist, daß das Wahre selbst, das Rechte und Gute, das in sie gesäet würde, nur Unkraut und schlimme Frucht erzeugen kann? Wahrlich sie könnte des geistigen Schlafs und inneren Todes in dem Geschlecht so gewiß seyn, daß sie, obschon nach gemeiner Rede die Erfahrung die Lehrmeisterin der Thoren ist, dennoch mit Gewißheit vorhersagen könnte, daß auch diese nichts ändern und bessern wird. An wen aber sollte sie sich wohl mit ihren Reden richten? An die, welche angefüllt mit den seichten Begriffen abstrakter Theorien auf der einen, und einer unreinen, ja schmutzigen Erfahrung von der andern Seite, sich den wahren Weltverstand zuschreiben, die wahre Philosophie aber, die nichts anderes ist denn die höchste Erkenntniß des Seyenden, verachten? Sollte sie den wahnsinnigen Aberglauben theilen, daß Neues durch Altes besiegt werden könne, indeß sie fest überzeugt ist, daß nur

die gänzliche Erneuerung, welcher zu wehren das Hauptgeschäft der Erstorbenen und Blödsinnigen der ganzen letzten Zeit gewesen, Ehre und Heil wiederbringen kann, und dieß ganze Geschlecht entmannter Lüstlinge und weicher Seichtlinge, das gleich ungeschickt ist für den Ernst des Lebens wie für den der Wissenschaft und der Kunst, vergehen muß, ehe mit That und Kraft wieder gehandelt werden kann. . . .

F. W. J. Schellings

Denkmal

der Schrift

von den göttlichen Dingen ꝛc.

des Herrn

Friedrich Heinrich Jacobi

und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung

eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus.

Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum nullo modo cognoscere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare.

Ben. de Spinoza.

1812.

Vorrede.

Der wissenschaftliche Leser wird für diese kleine Schrift den richtigsten Gesichtspunkt fassen, wenn er sie als Abtragung einer alten von mir längst geforderten Schuld an die Wissenschaft und zugleich als Vorrede eines Werks ansehen will, in welchem vieles das hier nur angedeutet werden konnte, die genaue und ausführliche Erläuterung erhalten wird, welche es verdient.

Den nicht wissenschaftlichen Leser habe ich nur um das Eine zu ersuchen, keine dieser Sache fremde Beziehungen einzumischen, indem hier durchaus bloß von wissenschaftlichen Verhältnissen die Rede ist, und ich mich keiner andern Freiheit bediene, als derjenigen, welche dem Gelehrten nicht entzogen werden kann, ohne alle literarische Thätigkeit sofort aufzuheben.

Im Ganzen bitte ich, diese Abhandlung nicht etwa für eine Appellation an das (gegenwärtige) Publicum anzusehen. Der Handel, den ich mit Herrn Fr. H. Jacobi auszumachen hatte, kann nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit geschlichtet werden. Er gehört durch seine Umstände der allgemeinen Literarhistorie des Vaterlandes, durch seinen Gegenstand der besonderen Geschichte der Weltweisheit an; beide werden ihn nicht vergessen und das letzte Urtheil fällen zwischen uns. Er mit mir, oder ich mit ihm; auf jeden Fall werden wir beide zusammen vor den Richterstuhl der Nachwelt treten.

München, den 13. des December 1811.

Inhalt.

Seite

Vorläufige Erklärung über die in der Schrift des Hrn. F. H. Jacobi gegen mich enthaltenen Beschuldigungen 23

Beiträge zur Beurtheilung der Jacobischen Polemik und seines Verhältnisses zu Wissenschaft und zu Theismus, zu Philosophie und zu Religion, so wie zur Literatur überhaupt.

1) Das Geschichtliche 39

2) Das Wissenschaftliche 54

3) Das Allgemeine (eine allegorische Vision) 83

Vorläufige Erklärung.

In der so eben erschienenen Schrift des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi:

Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig, 1811.

finden sich in Bezug auf die sogenannte Alleinheitslehre, Identitätslehre, Naturphilosophie u. s. w. folgende Aeußerungen:

1) „Als vor zwölf Jahren die leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, behauptete, die moralische Weltordnung allein sey Gott: da erregte diese Behauptung doch! noch einiges Aufsehen"; (bekanntlich wurde gegen den Urheber der Wissenschaftslehre von mehreren Regierungen die bürgerliche Obrigkeit aufgerufen, und er verlor wenigstens mittelbar durch diesen Handel seine öffentliche Lehrstelle). Aber „was der Welsche im Sprüchwort sagt: una meraviglia dura tre giorni, möchte sich kaum bei irgend einer Gelegenheit auffallender bestätigt haben, als wie kurz darauf die zweite Tochter der kritischen Philosophie (obengedachte Alleinheitslehre) die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freiheit vollends, d. h. auch namentlich, aufhob". (Hieraus wäre auf die Meinung zu schließen, daß sie der Sache nach schon vorher durch Fichte aufgehoben gewesen). „Es erregte nämlich diese auch namentliche Aufhebung schon gar kein Staunen mehr". S. 117. 118.

Es ist schwer zu sagen, was nach der Meinung dieser pragmatischen Erzählung dem Urheber der zweiten Lehre nach Kant hätte geschehen

müssen, um das Staunen über seine Unternehmung mit dem Aufsehen, das die Fichtesche veranlaßte, in einiges Verhältniß zu setzen. Zum wenigsten mußte er doch von Amt und Stelle verjagt werden. Es geschah — leider nicht. Der Erzähler bezeugt, daß er an dieser Gleichgültigkeit keinen Theil hat. Er wascht seine Hände — in Unschuld.

Was den meine Lehre angehenden Inhalt der menschenfreundlichen Aeußerung betrifft, so ist der Herr Verfasser nichts schuldig geblieben als — den Beweis, daß sie, nämlich die Unterscheidung von Natur- und Moralphilosophie, von Nothwendigkeit und Freiheit, in dem Sinn aufgehoben, in welchem er dieß genommen haben will. So nämlich, daß statt der moralischen Freiheit nur Naturnothwendigkeit oder überhaupt Nothwendigkeit übrig geblieben.

Diese zweideutige Art, meinen eigentlichen Gedanken auszudrücken, ist einer der Kunstgriffe, deren man sich gegen meine Lehre vor dem ununterrichteten Theil des Publikums in so reichem Maße bedient hat[1].

2) Eben diese zweite Tochter der kritischen Philosophie (!) erklärte „ohne weiteres, über der Natur sey nichts, und die Natur allein sey", oder in einer andern Wendung, „die Natur sey Eins und Alles, über ihr sey nichts". S. 118 u. a.

Wofür gibt der Verfasser den eben ausgezeichneten Satz? Entweder für die charakteristische Lehre des ganzen Systems; oder für ein Resultat, das erst aus ihr gezogen, durch Schlüsse herausgebracht werden mußte. Ueber diese letzte Art von Polemik, Folgerungen, die aus den (verstandenen oder unverstandenen) Aeußerungen eines Autors nach Belieben gezogen sind, als wirkliche Behauptungen desselben aufzustellen, werde ich mich in einem späteren Abschnitt erklären. Die obige Behauptung kann der Verfasser selbst nicht für eine bloße Consequenz geben wollen; sie kann das ihrer Natur nach nicht seyn, ist sie überhaupt Lehre meines Systems, so muß sie das A und das O, der Anfang und das Ende desselben seyn. Der ganze Ton, die Auszeichnung im Druck,

[1] Man vergleiche die Erklärung im Ersten Band meiner Philosophischen Schriften (Landshut 1809) S. 406. 407 [Bd. VII, S. 341. 342].

welche bei Hrn. Jacobi immer angeführte Worte bedeutet, zeigt sogar, daß er sie für eine wörtliche Behauptung geben will.

Hienach sollte man schließen, der Satz: über der Natur sey nichts und sie allein sey, müsse dem Leser überall in meinen Schriften entgegenkommen. Ich versichere, daß er in keiner einzigen meiner Schriften anzutreffen ist.

Es wäre daran genug; ich beweise aber noch außerdem, daß er in keiner derselben angetroffen werden kann, weil er gegen die Natur, gegen den Grundbegriff meines ganzen Systems streitet.

Dieß wird so lange nicht geleugnet werden können, als nicht die Fundamentalerklärung der Natur ausgelöscht ist, welche in der ersten urkundlichsten Darstellung meines Systems gegeben worden.[1] Diese Erklärung lautet S. 114 [202] wörtlich so: „Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres eignen Seyns betrachtet wird." Hier wird die seyende absolute Identität von der nicht-seyenden, die nur Grund (in meiner Sprache so viel als Grundlage) ihrer Existenz ist, unterschieden, und die letzte allein als Natur erklärt. Ich behaupte also, die Natur sey die (noch) nicht seyende (bloß objektive) absolute Identität — Hr. Jacobi aber läßt mich behaupten, sie allein sey, welches ebenso viel sagt, als, ihr allein komme das Prädicat der seyenden zu. — Da ferner das Seyende allgemein über dem seyn muß, was nur Grund (Grundlage) seiner Existenz ist, so ist offenbar, daß, zufolge eben dieser Erklärung, die seyende absolute Identität (Gott im eminenten Verstand, Gott als Subjekt) über der Natur, als der nicht-seyenden — bloß objektiven — absoluten Identität gesetzt wird, die sich nur als Grund des Seyns verhält. — Hierüber lassen die nachfolgenden Worte keinen Zweifel, „wir sehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt". Der gesunde Menschenverstand gibt, daß, was durch ein jenseits

[1] Sie befindet sich unter dieser Aufschrift im zweiten Heft des zweiten Bandes meiner Zeitschrift für speculative Physik. (Jena und Leipzig 1801.) [Band IV].

von einem andern unterschieden wird, unmöglich für alles gegeben werden kann, außer dem nichts ist. Aber die Worte bestimmen zugleich, was außer der Natur ist. Natur, behaupten sie, ist alles, was (vom höchsten Standpunkt der schon seyenden absoluten Identität) jenseits dieses ihres absoluten — nämlich subjektiven — Seyns liegt; dasselbe vom Standpunkt des Menschen ausgedrückt würde so lauten müssen: Natur ist alles, was für uns diesseits der seyenden absoluten Identität, diesseits ihres absoluten — nämlich subjektiven — Seyns liegt — woraus erhellt, daß, die Natur oder auch unsere eigne gegenwärtige Existenz zum Standpunkt angenommen, die seyende absolute Identität, d. i. Gott als Subjekt, ein Jenseits-, also wohl auch ein Außer- und Ueber- der Natur seyn muß.

Allein es bedarf solches tieferen Eindringens nicht einmal; die gänzliche Unmöglichkeit des Satzes in meinem System erhellt schon aus dem, was jeder weiß, dem es auch nur aus gelehrten Zeitungen bekannt geworden ist, daß nämlich vom ersten Beginn an der realen Welt eine ideale, der Natur die Geisterwelt entgegengesetzt worden.

3) „Dieselbe Alleinheitslehre war in dem Fall, die Lehre von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit geradezu aufzugeben — es blieb nur noch Naturlehre, Naturphilosophie" (S. 139).

Daß Naturphilosophie nur Eine Seite des ganzen Systems sey, ist jedem Anfänger im Studium desselben bekannt; Hrn. Jacobi allein gefällt es, diese Bestimmung zum Behuf seiner Polemik zu ignoriren. Es würde lächerlich seyn, eine Stelle zum Beweis jener Versicherung anzuführen.

Ueber den ersten Theil des Satzes (die Alleinheitslehre habe die Lehre von Gott u. s. w. geradezu aufgeben müssen) läßt sich nichts weiter sagen, als ganz einfach, daß sie eine durch nichts erweisliche Unwahrheit enthält.

4) „Das absolute Identitätssystem ist in der That und Wahrheit Eins mit dem Spinozismus" (welchen Hr. Jacobi schon seit 25 Jahren für Atheismus erklärt). S. 193. — Ich habe in der Vorrede zur ersten Darstellung meines Systems erklärt, daß Spinozismus

in einem gewissen (auf keinen Fall Jacobischen [1]) Verstande die eine, vorangehende, reale, der idealen nothwendig unterzulegende Seite aller wahren Philosophie sey. Bei dieser Behauptung bin ich geblieben bis jetzt, und habe sie durch die That wahr zu machen gesucht. Insofern hat die Aussage: die Identitätslehre sey spinozistisch, nichts gegen sich, sobald hinzugesetzt wird, sie sey es einem Theil, einem Element nach, gleichwie es nichts Verfängliches hat zu sagen, der Mensch sey ein physisches Wesen, sobald es nicht bedeuten soll, er sey nur dieses. — Daß aber die Identitätslehre nichts anderes als Spinozismus sey, hierüber ist von Hrn. Jacobi der Beweis zu erwarten.

5) „Die Naturphilosophie behauptet, aller Dualismus, wie er Namen habe, müsse vertilgt werden (S. 118), und behauptet daher in Wahrheit (dieß setzt Hr. Jacobi immer dazu) die Identität (Einerleiheit) der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen" (S. 160). Der erste Theil dieses Satzes ließe sich durch den gröbsten, allgemeinsten Augenschein vielleicht entschuldigen. Die Naturphilosophie erkennt nur Ein höchstes Princip und hebt insofern allen Dualismus auf, ausgenommen den in dem höchsten Princip selber. Was aber den abgeleiteten Dualismus betrifft, der erst in der physischen und moralischen Welt zum Vorschein kommt, so wäre es sonderbar, wenn der Urheber der Naturphilosophie, welcher davon ausgegangen, den Dualismus als Grundgesetz aller Wirklichkeit aufzustellen, eben der wäre, der ihn vertilgt hätte. Ueber die Anerkennung desselben, auch als Grundgesetzes der moralischen Welt, hat er sich in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit deutlich genug erklärt. Hr. Jacobi hat also zu zeigen, wo, wie, mit welchen aus meiner Lehre gezogenen

[1] Das Letzte erhellt aus der Aeußerung S. VII [S. 110] der Vorrede: „Fast scheint mir, als sey diese Darstellung Beweis, daß man bis auf den heutigen Tag den Realismus in seiner vollkommensten Gestalt — ich meine im Spinozismus — in allen öffentlich bekannt gewordenen Ansichten desselben durchaus verkannt und mißverstanden habe". Die Jacobische Darstellung des Spinozismus war darunter nicht bloß überhaupt, sondern wegen ihres völlig mechanischen, unlebendigen, abstrakten Begriffs von demselben ganz vorzüglich begriffen.

Gründen ich in Wahrheit allen Unterschied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Bös aufgehoben.

6) Nach eben dieser Lehre ist „das Inseln im Meer erzeugende Korallenthier Gott ähnlicher als der nach Tugend und Heiligkeit strebende Mensch" (S. 186). — Diese Worte werden zwar nicht durch den Druck als angeführte bezeichnet, aber dadurch, daß sie mit wirklich von mir gebrauchten in Verbindung gebracht sind, entsteht die — wer weiß, ob nicht beabsichtete? — Möglichkeit, sie gleichfalls für solche zu nehmen.

Zu Jacobisch — zu sehr im genre larmoyant seiner Polemik — ist freilich schon die ganze Wendung dieses Satzes, als daß irgend ein Verständiger ihn mir zutrauen könnte.

Um das folgende Kunststück begreiflich zu machen, müssen schlechterdings die zwei dazu gehörigen Stellen neben einander gesehen werden.

Schelling

Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur. S. 5 [Band VII, S. 293]. „Ist doch die Natur (dem einen dieß, dem andern jenes), dem begeisterten Forscher allein — die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte der Grundsatz der Nachahmung wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte u. s. w".

Jacobi

Von den göttlichen Dingen. S. 157.

„So wenn man uns, als eine höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verkündigte: die Natur oder die absolute Produktivität sey — die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge, und werkthätig hervorbringe; sie sey der allein wahre Gott, der Lebendige; der Gott des Theismus hingegen sey nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinnst: so würden wir, dieß vernehmend, doch wohl nicht sogleich verstummen dürfen.

Der nur wenig aufmerksame Leser sieht, daß die von Hrn. Jacobi — aus eigner Erfindung zugesetzten Worte, „sie (die Natur) sey

der allein wahre Gott, der Lebendige", nicht nur durch den Zusammenhang der Rede als Fortsetzung der zuvor angeführten erscheinen, sondern durch die gleiche Auszeichnung im Druck ihnen auch äußerlich völlig gleichgestellt, d. i. ebenfalls für buchstäblich angeführte Worte gegeben werden [1].

Aber auch die folgenden Worte: „der Gott des Theismus u. s. w. bis Hirngespinnst" sind zwar durch den Druck nicht ausgezeichnet, laufen aber dergestalt in dem nämlichen Zusammenhang, in der gleichen Construktion mit den vorhergehenden fort, daß sie jeder arglose Leser, dem nicht etwa meine Denkart bekannt ist, ebenfalls für meine eignen Worte halten muß.

Verkündigung einer höheren und tieferen Offenbarung könnte Hr. Jacobi meine wirklichen Worte nennen! — Eine höhere und tiefere Offenbarung — einer speculativen Lehre in einer Rede über die bildenden Künste, gehalten vor einer gemischten Versammlung! Was muß die arme Rede verschuldet haben, daß ihre unschuldigen Worte so hoch genommen werden, daß Hr. Jacobi gerade sie vor sein Halsgericht zieht — sie gern auf die Folter legte, um ihr Worte abzupressen, die sie nicht gesagt hat! — Ist diese noch öfter vorkommende akademische Rede vielleicht die Hauptquelle, aus welcher Hr. Jacobi seine Kenntniß meines Systems geschöpft hat?

Daß die Natur alle Dinge — (versteht sich doch wohl Naturdinge?) aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe: dieser Satz gehört wohl zu den unverfänglichsten, an denen selbst der blindeste Eiferer keinen Anstoß nehmen könnte, da ja sogar Hr. Jacobi S. 165 seines Produkts über die Worte der Schöpfungsgeschichte: „und Gott sprach: die Erde

[1] Vielleicht wird der schlüpfrige Mann sich darauf berufen, daß zwischen den ächten und den zugedichteten Worten ein nochmaliges ununterstrichenes „sie sey" stehe. Nun wär' es schon an sich kein sehr rechtliches Verfahren, Aechtes und Unächtes durch eine so schwache, von keinem Leser leicht merkliche Grenze zu unterscheiden; allein es ist zu erwähnen, daß auch im Voranstehenden nur die Prädicate, nicht aber weder das Subjekt (die Natur oder die absolute Produktivität), noch das Hülfswort (sey) im Druck ausgezeichnet sind, woraus erhellt, daß die zugedichteten Worte den ächten wirklich ganz gleichgestellt sind.

bringe hervor lebendige Thiere u. s. w." gar erbaulich commentirt. Was den an sich ganz unverdächtigen — nicht einmal etwas Auffallendes oder Neues enthaltenden — Satz verwerflich — was ihn wirklich atheistisch macht, ist der Zusatz des Hrn. Präsidenten, „sie (die Natur) sey der allein wahre Gott, der Lebendige".

Solcher Mittel bedient sich der feine Mann, um seine Beschuldigungen vor dem Publikum glaublich zu machen.

8) „Der Naturalist, welcher dogmatisch behauptet: alles sey Natur, und außer und über der Natur sey nichts" — also nach der oben unter 2) angeführten Stelle der Naturalist, welcher es in dem Sinn und in der Art ist, wie der Urheber des zweiten Systems nach dem Kantischen, der Urheber der Identitätslehre, der Naturphilosophie — „sucht mit den Worten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Gut und Bös, wenn er sie gebraucht, — nur zu täuschen". Dieß steht S. 153. 154 mit klaren Worten. Einer unverkennbaren Parallelstelle (S. 113) zufolge ist dieß auch so auszudrücken, „der Naturalist in dem Sinne treibt mit jenen Worten nur Betrug und Spiel"; nach einer ebenso offenbar hieher gehörigen Stelle (S. 183) „will er nichts wissen von dem wahren Gott, scheut sich aber dennoch ihn zu leugnen — mit den Lippen". Er befindet sich nicht in einer (noch verzeihlichen) Selbsttäuschung, sein Gebrauch dieser Worte ist ein wissenschaftlicher Betrug, der die Absicht hat irre zu führen (S. 158). — „Der Naturalismus in diesem Sinn muß nie reden wollen — auch (!) von Gott und von göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner (wessen?) innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von diesen Dingen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge". (S. 154. 155). — In dieser Stelle wird zwar erst nur vom System gesprochen, aber, als wäre dieß nicht genug, spielt die Rede den Sinn künstlich, indem sie von einer innersten Ueberzeugung spricht, ins Persönliche hinüber, und bereitet dadurch den ganz persönlichen Schluß vor: Wer solches thut, der u. s. f. — Gottesleugner nach Grundsätzen, Leugner alles Unterschieds von Recht und Unrecht, Gut

und Bös, ist also der Naturalist, im oben erklärten Sinne, noch überdieß öffentlicher Betrüger und Lügner. —

Hr. Jacobi erkläre, wenn er kann, daß er unter diesem Naturalismus nicht bestimmt das System der Naturphilosophie, unter dem Naturalisten nicht bestimmt den, der das System der Naturphilosophie behauptet, verstanden habe. Denn Spinoza, der einzige, der etwa noch gemeint seyn könnte — inwiefern nämlich auch Er Naturalist im Jacobischen Sinn ist, und doch das erste Buch seiner Ethik de Deo, ein folgendes de libertate humana überschrieben hat — ist durch eine frühere Erklärung schon zum voraus ausgenommen[1]; ihm war es erlaubt jene Worte zu gebrauchen, er war kein Betrüger.

Wenn Hr. Jacobi dieses Haupt- und Universalmittel schon in Bereitschaft hatte, so brauchte er ja alles Vorhergehende nicht, er durfte nicht Worte erfinden, zu den meinigen hinzu — lügen, damit ich selber gestünde, ich erkenne keinen Gott als die Natur; er konnte meine Aeußerungen lassen wie sie waren, sogar theistische einen wahren Gott erkennende anführen; denn das Eine Radikalmittel hob alles auf, er brauchte bloß am Ende hinzuzufügen, dieß alles sey nur Lüge und Betrug.

Der letzte Angriff ist von einer Art, daß es unmöglich wird, noch Epitheta und Worte aufzufinden, die ihn bezeichnen. — Wer sich in einem wissenschaftlichen Streit so weit übernehmen läßt, um das Innerste seines Gegners, das er nicht kennt, zu kennen nicht einmal vermöchte, das nur Gott kennt, anzutasten, der braucht zur Brandmarkung nichts als die eigne Handlung, und wer noch an Ruhm und Ehre, an eine richtende Nachwelt glaubt, der wird unendlich vorziehen, auf solche Art angegriffen zu seyn, als angegriffen zu haben, gesetzt auch, daß — unglaublicher Weise — der Angreifende Mittel fände, dem Ausspruch der ihm gebührenden Schande im Leben sich zu entziehen.

[1] Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 84, vergl. Jacobi an Fichte S. 41. — [Zu dem Satz: Spinozismus ist Atheismus in den Briefen über Spinoza S. 223 macht er die Anmerkung: „Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gottesleugner zu erklären". Von dem jetzt Lebenden aber, den er in der neuesten Schrift als Spinozisten behandelt, weiß er, daß er sich selbst wohl bewußt und „nach innerster Ueberzeugung" auch Gottesleugner ist (Zus. im Handexemplar des Verf.)].

Der Mensch ist von Natur ein gutmüthiges Wesen. Die Leser, welche auch bloß die ersten Beschuldigungen Nro. 1—6 sich zurückrufen und sich erinnern, wie auf jede ohne Unterschied erwiedert werden mußte: es ist nicht wahr, werden nicht begreifen, kaum glauben können, daß ein Mann, der noch auf einige literarische Würde Anspruch macht, nicht nur sich so weit vergessen — sich sogar damit genugthun konnte, den Gegner durch falsche Reden nur ins Geschrei zu bringen — ihn nur zu verklatschen (es gibt kein anderes Wort), gleichviel, ob es nachher als ganz gemeine Unwahrheit erfunden werde — wenn er nur seinen Muth gekühlt hat. Ich selbst, nachdem ich das Vorhergehende niedergeschrieben, bin mehrmals zurückgekehrt, um zu sehen, mich wieder zu überzeugen.

Schon seit einer Reihe von Jahren läuft ein ähnliches Gewebe von Unwahrheiten über meine Lehre durch öffentliche Blätter. Es offenbart sich auf einmal die Quelle, es zeigt sich, zu welchem Behuf, zu welcher Denkart Vertheidigung es gesponnen worden.

Eingedenk der Würde, die dem wissenschaftlichen Mann gegen das Gezücht namenloser Schriftler zusteht, mußte ich es unter mir halten, davon Kenntniß zu nehmen. Jetzt erscheint auf einmal ein Name an der Spitze — der Name Friedrich Heinrich Jacobi. Die Auseinandersetzung der Gründe — denn es sind deren mehrere und verschiedene —, welche mich für dießmal zu einer öffentlichen Erklärung bestimmten, wird mir das Publikum erlassen, theils weil sie jeder verständige Leser leicht sich selber denken mag, theils weil es scheinen könnte, als wollte ich nur über mir geschehenes Unrecht großes Geschrei erheben, welches ganz gegen meine Art ist. Ich begnüge mich, trocken zu sagen: alle Angaben dieser Schrift, welche meine wissenschaftlichen Ueberzeugungen betreffen, sind kecke durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfassers.

Obgleich mir diese Eigenschaft derselben für meine Person einleuchtend genug ist, so fordert doch die billige Rücksicht, nicht in der eignen Sache den letzten Ausspruch zu thun, daß ich Hrn. Jacobi den Beweis offen erhalte, den er für seine Angaben etwa führen könnte.

Ich habe mich nur über die Art des Beweises zu erklären, welche hier allein stattfinden könnte.

Es handelt sich nicht von dem Werth meiner philosophischen Behauptungen, nicht davon, ob die von Hrn. Jacobi mir zugeschriebenen Aeußerungen atheistisch — oder die, welche in der folgenden Schrift vielleicht vorkommen werden, theistisch sind; es handelt sich bloß von der wissenschaftlich-historischen Frage: was ich wirklich behauptet habe, was nicht, ob die mir zugeschriebenen Behauptungen in Wahrheit meine Behauptungen, ob die für wörtliche Anführungen aus meinen Schriften gegebenen Stellen wirklich in meinen Schriften sich finden, oder nicht. Diese Frage ist von der Art, daß sie zwar nur eine gelehrte, aber doch eine vollkommene Entscheidung zuläßt, indem sie lediglich auf der Existenz oder Nichtexistenz gewisser philosophischer Behauptungen beruht, die in den vollständig vorhandenen Urkunden (meinen Schriften) entweder nachgewiesen oder nicht nachgewiesen werden können.

Es versteht sich aus eben dem Grunde, daß in Ansehung dieser Fragen Zeugnisse oder Versicherungen anderer (die im Grunde nur Wiederholungen der nämlichen Unwahrheiten seyn könnten — um so ehrlosere, wenn sie von Ungenannten vorgebracht würden —) nichts beweisen können, gleichwie es sich überhaupt geziemt, daß der, welcher die Angriffe gemacht, auch in Person die Beweise führe.

Ich erkläre, mich allen Folgen zu unterwerfen, die für mich aus dem wirklich geführten Beweise meines Gegners hervorgehen müssen, so wie ich überzeugt bin, daß im Fall des nicht geführten Beweises die öffentliche Meinung Hrn. Jacobi mit eben dem Maße wohlgegründeter Verachtung belegen werde, mit welchem sie im entgegengesetzten Fall mich anzusehen berechtigt gewesen seyn würde.

Daß ich die Sache auf diese Spitze stelle, wird mir niemand verargen können. Es ist anzunehmen, daß, wer sich mit öffentlichen Beschuldigungen herauswagt, sich auch mit den nöthigen Beweisen auf den Fall, daß sie erfordert würden, versehen habe. Kann er sie nicht beibringen, so verdient er weder Mitleid noch Schonung; selbst Freunde können nicht umhin, ihn wenigstens seiner Unklugheit wegen zu verdammen. Denn einmal: es ist mit Angriffen auf fremde Persönlichkeit

nicht zu scherzen, und es gibt schwerlich ein anderes noch wahrscheinliches Mittel, die durch lange, ungestörte Gewohnheit frech gewordene Verleumdung zur Besinnung zu bringen. Unmöglich kann auch ein verdorbenes Publikum lange Freude daran haben, Einen einzigen immer nur auf diese Art bestritten zu sehen; wünscht man auch wohl, er möchte widerlegt werden, so will man doch, daß es gründlich, nicht mit Waffen der Unwissenheit oder der Lüge, sondern mit Waffen des Geistes und der Wahrheit, geschehe.

Sollte nach dieser Erklärung in dem gewählten Verfahren noch irgend eine Härte gefunden werden, so wünsche ich nur, das Publikum, welchem die Art meines Gegners einigermaßen bekannt ist, möge sich selbst die Frage aufwerfen, was wohl Hr. Jacobi an meiner Stelle gethan haben würde, und ob sich wohl annehmen ließe, daß er, auf solche Art und durch solche Mittel angegriffen, auch nur den zehnten Theil der Mäßigung gezeigt hätte, die ich gegen ihn bewiesen habe.

Dieß vorausgesetzt stelle ich also Hrn. Jacobi anheim,

erstens den Beweis der sämmtlichen unter den Nummern 1—6 enthaltenen Angaben und Beschuldigungen zu führen — wofür jedoch nicht Ausrufungen, Betheuerungen oder andere Rednerkünste, noch weniger die verächtlichen Mittel der Consequenzmacherei gelten können. Unternimmt Hr. Jacobi den Beweis, so kann es kein anderer seyn als durch die ausgesprochenen Grundsätze meines Systems, durch deutliche Aeußerungen meiner vor dem Publikum liegenden Schriften. — Einstweilen, und bis Hr. Jacobi diesen Beweis geführt hat, fordern Wahrheit und Gerechtigkeit, die sämmtlichen unter jenen Nummern enthaltenen Angaben und Beschuldigungen für Eine einzige, gleichviel, ob absichtliche, ob durch Verblendung erzeugte, auf jeden Fall — nichtswürdige Verleumdung zu erklären.

Da in der Absicht, mich zum Atheisten zu machen, unter Nro. 2 ein Satz noch außerdem als wörtliche Behauptung — doch zum wenigsten Einer meiner Schriften angegeben wird, von dem ich versichere, daß er

in keiner meiner Schriften vorkommt, in keiner vorkommen kann, so wird Hrn. Jacobi, um nicht als Mann der offenbaren, absichtlichen Unwahrheit erfunden zu werden, nichts anderes übrig bleiben, als diesen Satz in meinen Schriften wirklich nachzuweisen.

Ebenso bleibt Hrn. Jacobi wegen der unter Nro. 7 angeführten Stelle nur Eine Art der Rechtfertigung, der Beweis, daß die Worte: „die Natur sey der allein wahre Gott, der Lebendige" in meiner akademischen Rede oder doch in irgend einer meiner Schriften wirklich enthalten sind. Solange bis er diesen Beweis geführt hat, wird niemand Bedenken tragen, jene Stelle als Verfälschung meiner Worte und Gedanken zu erklären [1].

Aus der Gehässigkeit und Personalität, womit Hr. Jacobi alle seine literarischen Streitigkeiten geführt (deren nicht wenige sind) wurde schon längst eine besondere Meinung von seinem Beruf vermuthet. Da er mir gegenüber wirklich die Eigenschaft eines bestellten Großinquisitors zu entwickeln versucht hat, so will ich ein Mittel angeben, wie sich die Eigenschaft des Gelehrten noch etwa mit jener vereinigen ließe.

Wenn durch den Umstand, daß ich lange bei den allgemeinsten Principien verweilt, daß ich meinen Fleiß von Anfang vorzugsweise dem naturphilosophischen Theil meines Systems zugewendet — wenn dadurch

[1] Fälschen erklärt das Campesche Wörterbuch h. v. „durch eine fremde Zuthat unecht machen, schlechter machen". Der obige Fall paßt ganz unter diese Erklärung, mit dem einzigen Unterschied, daß durch die fremde (Jacobische) Zuthat meine Rede nicht schlechter, sondern absolut schlecht, nämlich atheistisch gemacht ist, und zwar, was wohl zu bemerken ist, nicht zufällig, sondern in einem Buch und in einem Zusammenhang, welche die bestimmte Absicht haben, mich als Atheisten darzustellen. — Bekanntlich wird zum juridischen Begriff des Falsum außer dem Materiellen der Handlung das Merkmal der bestimmten Absicht ausdrücklich gefordert; sobald aber dieses Merkmal vorhanden ist, ist der Begriff entschieden; es ist nicht bloße Fälschung, sondern Verfälschung — Falsum. — In der lege Cornelia ist auch der gegenwärtige Fall bestimmt vorgesehen; vergl. L. XVI, §. 2. Dig. de lege Cornelia de falsis: „sed et ceteros, qui in rationibus, tabulis, literis publicis, aliave qua re sine (s. a. sive) consignatione falsum fecerunt, vel, ut verum non appareat, quid celaverunt, subripuerunt, *subjecerunt*, eâdem poenâ (legis Corneliae) affici solere dubium non est".

je eine Ungewißheit oder Zweideutigkeit in Ansehung meiner Ueberzeugungen von den höchsten Ideen hätte entstehen können — insofern wenigstens als die meisten unfähig sind, auch die gegebenen Keime selbständig zu entwickeln, so habe ich diese Zweideutigkeit durch die schon vor drei Jahren geschriebene Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit in jedem Betracht aufgehoben; das Ignoriren (überall ein klägliches Mittel) ist hier so unrechtlich als oben (Nro. 7) das Zusetzen. Da ich in dieser Abhandlung den Begriff der moralischen Freiheit so wie den der Persönlichkeit des höchsten Wesens nicht nur erklärt, sondern objektiv zu begründen gesucht habe, so ist das Wenigste, was ich in Ansehung der unter Nro. 8 enthaltenen Beschuldigungen von Hrn. Jacobi fordern kann, der Beweis, daß gedachte Begriffe in jener Abhandlung nicht in dem Sinne genommen sind, wie sie der gemeine Mann, der natürliche Menschenverstand nimmt, daß also in Wahrheit nur Betrug und Spiel mit ihnen getrieben ist.

Hiebei würde es nicht darauf ankommen, ob Hr. Jacobi jene Begriffe und Lehren durch die dort entwickelten Grundsätze für wirklich begründet hält (welches ganz gleichgültig ist), sondern nur darauf, ob ich aufrichtiger Weise sie dadurch begründet gehalten habe, halten mußte, indem hier nur von meiner innern Meinung die Rede ist.

Solange nicht Hr. Jacobi das Verlangte wirklich bewiesen hat (was man beweisen nennt), so lange haftet ohne mein Zuthun in der Brust jedes rechtlichen Mannes der natürliche Abscheu über die Atrocität — dieses nicht wissenschaftlichen Angriffs, dieses Versuchs, die Person des Gegners, wenn es möglich wäre, moralisch zu morden. Kein Mann von Ehre wird anstehen, dieser Handlung den Namen einer literarischen Schandthat beizulegen, was ich aus dem einzigen Grunde nicht möchte, weil es zweifelhaft scheinen muß, ob einem seiner selbst so wenig mächtigen Manne überhaupt eine That zuzuschreiben sey [1].

* * *

[1] Wegen welcher sachwalterischen oder andern Ursache Hr. Jacobi, da er doch sonst Person und Sache deutlich genug bezeichnet, meinen Namen bestimmt

Mit der voranstehenden Erklärung habe ich erfüllt, was ich äußeren Verhältnissen schuldig zu seyn scheinen konnte. War ich dort gewissermaßen genöthigt, fremder Persönlichkeit ebenfalls persönlich zu begegnen, so stehe ich von hier an als Gelehrter rein dem Gelehrten gegenüber. Ich bin wieder in dem mir eignen Element; rede von nun an in einem andern Ton, von einem andern Standpunkte, dem des freien Denkers, des unabhängigen, wissenschaftlichen Forschers.

Der gelehrten Welt kann es nicht unerwünscht seyn, da ich genöthigt worden, gegen einen seltsamen, ja die Wahrheit zu sagen, abgeschmackten Angriff in eigner Person hervorzutreten, wenn ich die gegebene Veranlassung benutze, um mit Hrn. Jacobi zugleich in Hinsicht der Wissenschaft, wie es längst gewünscht wurde, mich gänzlich auseinanderzusetzen.

Gewohnt, schnöde Gehässigkeit, und alle Versuche, mich aufzuhalten, nur zu höherer und kräftigerer Entwicklung der Wissenschaft zu benutzen, mußte ich mich nicht mit jenem bloß äußerlich Geforderten begnügen, sondern darauf denken, das, was böslich gemeint war, zugleich in ein Gutes für mich und andere zu verwandeln.

Das Publikum hatte gewissermaßen ein Recht zu fordern, daß eine so auffallende Handlungsweise, wie die im vorhergehenden Abschnitt dargestellte, ihm einigermaßen begreiflich gemacht werde. Dieß konnte nicht wohl anders geschehen als durch eine geschichtliche Darlegung des Verhältnisses, in welchem sich der Gegner von jeher gegen Theismus und Wissenschaft befunden. Diesem Zweck wird der erste unter den folgenden Abschnitten gewidmet seyn.

Ein zweites gutes Werk war insofern möglich gemacht, als der Gegner seinem Angriff einzelne wissenschaftliche Gründe eingestreut hatte, durch welche er theils seine alte längst bekannte Meinung vertheidigen,

auszudrücken unterlassen, muß dahingestellt bleiben. Ihn darin nachzuahmen, habe ich weder mit der Geradheit meiner Handlungsweise verträglich, noch auch überhaupt möglich gefunden, da ihm durch mich allerdings eine Sache, mir hingegen durch ihn nur eine Person gegenüber steht. Was wäre denn auch gewonnen worden, wenn, wie er immer nur von dem Urheber der Naturphilosophie — so ich etwa nur vom Verfasser des Woldemar gesprochen hätte?

theils seiner Polemik gegen meine philosophischen Behauptungen unter die Arme greifen wollte. Indem ich nun diese nach der Reihe der Prüfung unterwarf, mußte mir zugleich Gelegenheit werden, mich über einige der wichtigsten wissenschaftlichen Punkte mittelbar zu äußern, die bald noch ernstlicher unmittelbar zur Sprache kommen werden.

Das dritte, und wenn es gelänge beste Werk war endlich, dem Gegner, nachdem das Publikum über ihn gehörig ins Klare gesetzt war, wo möglich noch selber zu einer richtigeren Selbsterkenntniß zu verhelfen, ein Zweck, mit dem sich der dritte Abschnitt vorzüglich beschäftigen wird.

1.

Das Geschichtliche.

Der oft genannte Gelehrte steht zu Wissenschaft und zu Theismus in einem eignen, von Natur so unklaren Verhältniß, daß es wohl zu begreifen ist, wenn die wenigsten sich einen deutlichen Begriff davon machen können, viele sogar in einer ganz unrichtigen Vorstellung desselben befangen sind.

Wissenschaftlich zu erklären ist es nicht, indem sich kein wissenschaftlicher Mittelpunkt darin findet, und alles bloß persönlich zusammenhängt, hier bleibt nichts übrig als Erzählung, rein geschichtliche Darstellung.

Verfolgt man alle Windungen und Krümmungen dieser philosophischen Persönlichkeit bis auf ihren Anfang zurück, so findet sich dieser endlich in jenen Sätzen, welche der Verfasser der Briefe über die Lehre des Spinoza als den Inbegriff seiner Behauptungen feierlich ausgesprochen. Es sind diese:

I. Spinozismus ist Atheismus.

II. Die Leibnizisch-Wolffische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück.

III. Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus[1].

Gibt man auf die Synonymie des zweiten Satzes acht, so ist einleuchtend, daß Fatalismus und Spinozismus für den Verfasser einerlei

[1] Briefe über die Lehre des Spinoza S. 170 der ersten, S. 223 der zweiten Ausgabe.

System ist, und da für ihn auch Spinozismus und Atheismus zufolge des ersten Satzes gleichbedeutende Begriffe sind, so ist der Sinn des dritten Satzes offenbar dieser: jeder Weg der Demonstration führe zuletzt auf Atheismus hinaus. — Daß der Verfasser das Wort vermied, sich hinter eine Synonymie versteckte, ist ein auch sonst kenntlicher Zug der ihm eignen Lehrweisheit.

Um den vollen Werth dieses Satzes zu erkennen, muß man wissen, daß der Verfasser damals so wenig als jetzt[1] eine andere wissenschaftliche oder systematische Philosophie erkannte, als die auf dem Wege der Demonstration zu Stande kommt.

Diese Sätze lassen keinen Zweifel darüber, daß Hr. Jacobi von seinen Untersuchungen frühzeitig mit dem umgekehrten Resultat jenes Baconischen zurückgekommen, welches sagt, daß die oberflächlich gekostete Philosophie von Gott abführe, die in ihrer ganzen Tiefe erschöpfte aber zu ihm zurück. Hr. Jacobi gesteht im Gegentheil, daß zwar die oberflächlich getriebene Philosophie noch einen Schein von Anerkennung eines Gottes übrig lasse, der unabläßige Forscher aber auf jedem Weg der Demonstration zu dem traurigen Ziel des Atheismus und Fatalismus gelangen müsse.

Der Sinn dieser ersten, urkundlichsten Sätze verdient um so schärfer ins Auge gefaßt zu werden, als der Hr. Verfasser, vermuthlich durch äußere Rücksichten bewogen, ihnen jetzt eine mildere Bedeutung unterzuschieben für gut hält. Der auffallendste Versuch findet sich S. 111 des eben erschienenen Produkts, wo Hr. Jacobi sagt: „Man erinnere sich, wie Kant — zugleich mit MM, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die Nichtigkeit jeder speculativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstriren zu können, erwies!" Wie? der Verfasser der Briefe über Spinoza hätte nur die Nichtigkeit der Versuche Gottes Daseyn zu erweisen — nur das Unvermögen der Vernunft es zu demonstriren, behauptet, da er in den oben angeführten Sätzen der Demonstration deutlich ein Vermögen zuschreibt, Gottes Nicht-

[1] Den Beweis gibt gleich im folgenden Abschnitt die erste Nummer.

daseyn darzuthun? Oder im Gegentheil hätte Kant, der mit dem Satz: Gottes Daseyn sey indemonstrabel, unmittelbar den andern verknüpfte, das Nichtdaseyn Gottes sey ebensowenig theoretisch zu erweisen — zugleich mit Hrn. Jacobi — einerlei mit ihm gelehrt?

Nach dem ganzen Zusammenhang seiner Denkweise mußte Kant jenes Resultat Jacobischen Philosophirens vielmehr verabscheuen.

Auch hat er diesen Abscheu öffentlich erklärt, und ich führe die hieher gehörige Stelle einer besonderen Abhandlung Kants um so lieber an, da sie beweist, daß der Verfasser der Briefe über Spinoza nicht etwa jetzt von mir, sondern bereits im Jahr 1786 von dem redlichen Kant ebenso verstanden worden [1].

Uebrigens bricht die ursprüngliche Ueberzeugung auch in dem neuesten Produkt an vielen Stellen deutlich genug hervor, z. B. S. 152, wo sogar behauptet wird: „Es ist das Interesse der Wissenschaft, daß **kein** Gott sey".

[1] „Wenn der Vernunft, sagt Kant in der für die Einsicht in das ganze Jacobische Treiben sehr bedeutenden Abhandlung, — wenn der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird; so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint — (Kant traut seinen eignen Ohren nicht, wie er solche Sätze hört) — in der Jacobischen und Mendelssohnischen Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiß nicht recht, ob bloß der Vernunfteinsicht und des Wissens, oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das Letztere schließen, wenn man den spinozistischen Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn, wenn es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir Gott denken müssen, einzusehen im Stande sey; so kann es doch mit **keinem** Glauben, und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseyns zusammen bestehen, daß Vernunft gar die **Unmöglichkeit** eines Gegenstandes einsehe, und dennoch aus andern Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könnte". S. Kants Abh. Was heißt sich im Denken orientiren? Berliner Monatsschrift, Oktober 1786. [Hartensteinsche Gesammtausgabe, Band I, S. 119 ff.].

Man könnte sagen, eben diese Meinung sey der wissenschaftliche Mittelpunkt Jacobischer Denkweise — und sie ist es auch, inwiefern sich diese theoretisch nie anders als in Verneinungen ausgedrückt. Dabei ist aber zu bemerken, daß jenem Satz insofern keine wissenschaftliche Bedeutung zugeschrieben werden kann, als er durchaus nicht wissenschaftlich begründet worden. Wahr oder falsch, vernünftig oder unvernünftig, (seinen Werth untersuchen wir hier nicht) durfte er wenigstens nur am Ende der genauesten, umfassendsten Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens erscheinen. Stellte doch Kant seine bei weitem mildere Behauptung nur als Resultat einer vollständigen Ausmessung der menschlichen Vernunft auf, die er vollbracht zu haben wenigstens glaubte. Aber wo hat man je dergleichen von Hrn. Jacobi gesehen? Er gab uns also durch jenen Satz nur, um mit Rousseau zu reden, bescheidentlich das Maß seines Gehirns für das des menschlichen Verstandes. Gleichwohl wurde dieser Satz von ihm seit fünfundzwanzig Jahren „während welcher er (leider!) immer derselbe geblieben ist", als ein bewiesener, ja fast keines Beweises bedürftiger vorausgesetzt, von dem alles sein Reden aus-, und auf den es zurückging.

Was blieb einem Autor, der sich als „Philosoph von Profession" setzen wollte, wie er selbst sagt, bloß darum, „weil er nie eine andere verstanden", zu thun? Den höchsten Preis alles wissenschaftlichen Strebens hatte er hinweggerissen, ja an die Stelle desselben ein Schreckbild des Atheismus aufgehangen. Die Akten des großen Processes waren für ihn geschlossen; Feierabend gemacht, noch eh' es Mittag war. Nicht am Ziel — am Anfang seiner Laufbahn, in der ersten Schrift eigentlich metaphysischen Inhalts — ja noch früher, schon als die bekannte Unterredung mit Lessing vorfiel, hatte er über alle Metaphysik den Stab gebrochen.

Ich frage nochmals, was war zu thun? Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse. Sowie sie an den bloßen Glauben verweist, verliert sie sich ins allgemein-Menschliche; es ist die größte Anmaßung

doch noch Philosophie, d. h. etwas Besonderes, seyn zu wollen, und wenn, auch heutzutage, niemand „denjenigen als einen Mann von nur gemeinem Verstande wegwirft, der lehrt, es existire ein lebendiger Gott“: so kann man doch auch mit dem bloßen Glaubensbekenntniß, es sey ein Gott, nicht den Philosophen von Profession machen; denn sonst vermöchte jeder Schneider und Schuster, der nicht gerade wie jener bekannte Haarkräuseler in Paris Handwerk vom Atheismus machte, diese Profession ebenso gut auszuüben.

Positives ließ sich mit jener Ueberzeugung nichts ausrichten. Es blieb nur das Negative, welches von zweierlei Art seyn konnte. Ein sich selbst Genügendes, das sich mit solchen Sprüchen zufrieden stellte, wie in dem neuesten Schriftchen vorkommen; z. B. „Schreiber dieses, der kein bloßer Selbstdenker, sondern — ein Philosoph von Profession, ist gegenwärtig schon etwas bei Jahren — mag sich auf seine Profession gern so viel einbilden und zu gut thun wie möglich; indessen ist es mit ihm schon seit geraumer Zeit so weit gekommen, daß er sich mehr und gern mehr weiß mit einer billigen Denkart, welcher die Ueberzeugung zum Grunde liegt, daß wir alle ohne Ausnahme nothwendig auf dieselbe Weise, wenn gleich zufällig nicht in demselben Maß, der unwiderstehlichen Gewalt trüglicher Meinungen unterworfen sind,“ u. s. w., oder, „der etwas Rechtes weiß, möchte wohl überall unter den Menschen nicht zu finden seyn; wir wissen, was kaum des Wissens werth ist, erkennen vollständig und mit genügender Einsicht nur solche Wahrheiten, die im Bilde wesentlicher und wahrer als in der Sache, ja der Strenge nach allein im Bilde wahr sind“ (S. 70), oder: „immer ist etwas zwischen uns und dem wahren Wesen“ (S. 12), und ähnliche billige Betrachtungen, worin Hr. Jacobi die traurige Beschränktheit seines Geistes großherzig über das ganze Menschengeschlecht ausbreitet. Aber durch solche Herzensergießungen lassen sich rüstige Geister nicht stören, die da meinen, ein solches wir können es nicht begreifen, wir vermögen nichts zu wissen, habe überall nur die Bedeutung des einfachen Ich kann es nicht begreifen, und daran habe sich um so weniger jemand zu kehren, als es unstreitig wahr sey.

Dieß selber fühlend, mußte ein Mann von aufstrebendem Geiste vielmehr die Denkart jener großen Pharisäer nachahmen, die, da sie den Schlüssel zur Erkenntniß hinweggenommen hatten und selber nicht hineinkommen konnten, auch andern wehrten, die hinein wollten. Das Negative muß ein über sich selbst Hinausstrebendes, die Lehre, „daß alle Wissenschaft, und zwar im Verhältniß als sie dieß ist, zur Gottesleugnung führe", muß ein Werkzeug der Feindseligkeit gegen jeden Versuch werden, wissenschaftliche Philosophie zu Stande zu bringen.

Was Voltaire von Gott gesagt, mußte Hr. Jacobi von den Gottesleugnern denken: S'ils n'existaient pas, il faudrait les inventer Es fanden sich die Encyklopädisten. Dem Verfasser dieser Schrift ist nicht bekannt, daß Hr. Jacobi ihre armselige Theorie, ihre seichte Art zu schließen, ihre geistlose Physik zu widerlegen versucht hätte; von der Seite, scheint es, wußte er selbst nichts Besseres. Desto gewisser aber ist, daß der Verkehr mit ihren Schriften, und, wie es scheint, auch mit ihnen selbst, in seinem Kopf ein Gespenst dieser Lehre zurückgelassen, das ihn seitdem unaufhörlich verfolgte. Weßhalb es ganz natürlich zuging, als er schon bei dem bloßen Wort Naturphilosophie an das Système de la nature denken mußte.

Jeder Mensch, der eine Meinung hat, wünscht nothwendiger Weise sie auch durch Erfahrung bestätigt zu sehen. Diese gesuchte und gewünschte Bestätigung seiner Meinung sollte Hrn. Jacobi durch einen ganz andern Mann werden, einen deutschen, einen Mann erster Größe, herrlich von Geist, durchaus tüchtig von Charakter — durch Gotthold Ephraim Lessing.

Schon zuvor hatte er diesen Mann über den Punkt des Theismus ins Auge gefaßt, und im Verdacht, es möchte um seinen Glauben an einen persönlichen Gott nicht zum Besten stehen. „Er wisse, erzählt Hr. Jacobi selbst, mit welchem Auge er, so oft von Lessing etwas erschienen sey, darnach gesucht habe, irgend eine Aeußerung, auch nur Eine Stelle zu finden, die zur Absicht hätte, Wahrheiten des Theismus darzuthun". Aber „er suchte vergebens, fand den Theismus überall vorausgesetzt, ohne eignes Bekenntniß, ohne irgend einen bedeutenden

Beitritt, irgend ein entscheidendes Wort für seine Lehrsätze. — Alles war von dieser Seite, man kann nicht unbestimmter, nicht schwebender, erhalten" [1].

So vorbereitet fand er Gelegenheit, den großen Mann endlich selbst zu sprechen; natürlich, daß er nichts unterließ, um in Ansehung jenes Punktes über ihn ins Klare zu kommen.

So sehr wir auch in Ansehung des Inhalts dieser Unterredung von Treu und Glauben ihres einzigen Erzählers abhängig sind, so ist auf jeden Fall so viel erhalten, als nöthig ist, um der beiden Unterredenden Art und Geist deutlich zu unterscheiden. Ohne auf die Frage einzugehen, wer von beiden eigentlich den andern ausholte (nämlich wirklich), leuchtet so viel hervor: Lessing, wie es im augenblicklichen Erguß des Gesprächs geschieht und seine besondere Art noch überdieß mit sich brachte, drückt vieles schneidend und entscheidend aus, was immer noch, wie man sagt, cum grano salis verstanden werden muß. Er wägt seine Worte nicht, wie der, welcher sie nachher zu Papier bringt. Lessing war nicht schlechthin — gegen eine persönliche Ursache der Welt, er wollte sich nur alles natürlich ausgebeten haben — er wollte nur den unnatürlichen Gott der damals emporkommenden Vernunftreligion nicht, den Hr. Jacobi zu seinem höchsten Wesen gemacht hatte, und der für einen Geist wie Lessing allerdings „ungenießbar" seyn mußte — auch nicht jenen Sprung ins Uebernatürliche, wenn nicht à corps doch à tête perdue, den ihm Hr. Jacobi vorschlug. Lessing verhielt sich mit Einem Wort als der ächte Philosoph, der sich der Profession nicht schämt, ob er gleich bekanntlich noch einige andere verstanden, und lieber die verrufenen Spinozischen Ideen als die orthodoxen annehmen will — wenn diese nicht auch für den Verstand einleuchtend gemacht werden, eine Meinung, worin ihm kein wahrer Denker Unrecht geben kann.

Lessing war nicht der Mann, der so leicht seinen Verstand aufzugeben bereit war, er wußte, was er an ihm hatte; andern mag das

[1] Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 72. 73. 74.

Opfer leichter fallen. — Wie der Mitunterredner sein Glaubensbekenntniß ablegt, freut sich Lessing, etwas Neues zu hören, und zeigt dadurch, daß Er es noch für möglich hält, über den Begriff eines intelligenten Welturhebers etwas Wissenschaftliches zu vernehmen; der Mitunterredner aber, der nur auf Atheismus späht, ist schon überzeugt, daß dieß unmöglich sey, und daß schlechthin jede Vernunfterkenntniß auf Leugnung eines Gottes hinausgehen müsse [1].

Was wir oft zu bemerken Gelegenheit haben, daß die fixe Idee in einem schon kranken Geist lange Zeit ruhig sich verhält, dann aber, wenn zufälliger Weise irgend ein auffallendes Faktum sie bestätiget, oder auch nur zu bestätigen scheint, plötzlich, unwiderstehlich hervorbricht, und nun durch kein Mittel wieder in den Kopf zurückzubringen ist: dasselbe zeigte sich auch hier als Folge der Unterredung mit Lessing. Kaum war der herrliche Mann todt, so mußte das große Beispiel vor die

[1] Der historische Satz: Lessing sey am Ende seines Lebens Spinoz ist gewesen, ließ sich auf jeden Fall so nackt und roh nur vermöge einer höchst illiberalen und beschränkten Art, philosophische Aeußerungen zu nehmen, behaupten, und der gute von Hrn. Jacobi so schnöde darum angelassene Mendelssohn hatte ganz Recht zu fragen: wie und in welcher Art Lessing Spinozist gewesen, wenn er auch in Ansehung des Literarischen seiner Frage sich Blößen gab. Ueber diese Art hat sich Lessing in der Unterredung wohl geäußert, gerade dieses aber wird vom Erzähler kaum berührt — ihm war es nur um die Hauptsache zu thun. Nach S. 45 der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza, erklärte sich Lessing einmal auf eine Weise, die den Berichterstatter an Heinrich Morus und van Helmont erinnerte. (Van Helmont ist also nach dem Erzähler ebenfalls ein Spinozist?) Was S. 30 als Aeußerung von Lessing vorkommt, [geht über Spinozismus weit hinaus, und was S. 51], ist wenigstens lebendiger als irgend etwas in Spinoza. — Für den Erzähler ist es bekanntlich von jeher schon Spinozismus, wenn in dem lebendigen Gott nur entfernt etwas wirklich Lebendiges, Physisches, gedacht wird — ja was nur überhaupt speculativ, über den Gesichtskreis alltäglicher Empirie und Psychologie, das Maß seines Begreifens, hinausgeht. Auch die philosophische Explication der Dreieinigkeit in der Erziehung des Menschengeschlechts §. 72 kam dem Erzähler spinozistisch vor! — Am kürzesten wäre wohl, diese christliche Lehre selber für Spinozismus zu erklären. Der Begriff von Zeugung, wenn er nicht durch moderne Auslegungskunst zu einem nichtphilosophischen, bloß moralischen, gemacht wird, bietet dazu das letzte Mittel dar.

Welt, ja das Glück der vermeintlichen Entdeckung schien dem Erzähler überhaupt erst den Muth zur metaphysischen Schriftstellerei gegeben zu haben; jene drei Grundsätze, welche den nothwendigen Atheismus aller Philosophie behaupten, wurden feierlich ausgerufen, wissenschaftlicher Erkenntniß öffentlich der Krieg erklärt, und ein allgemeiner Vernunfthaß promulgirt[1]. Hätte Lessing vorgesehen, daß dergleichen Gerede, das er im mündlichen Gespräch wohl eine Weile anhören konnte, jemals unter der Nation der Kepler und Leibnize sich für Philosophie geben oder auf Philosophie Einfluß gewinnen könne, ja sich eben durch die Anekdotenkrämerei von seinem Spinozismus eine Wichtigkeit geben würde, die es für sich nie erlangen konnte: er hätte sicher mit seinen Reden mehr an sich gehalten; wie wir denn überhaupt, wenn Lessing oder statt Lessings ein anderer dem Mitsprecher gleich damals über sein beschränktes und doch voreiliges Urtheilen den Kopf gehörig, wie man sagt, zurechtgesetzt hätte, wohl einen ganz andern Mann erhalten hätten.

Seit jener That und dem leichtgewonnenen Sieg über Mendelssohn, der durch Bekanntmachung seiner arglos — nicht zu diesem Zweck aufgeworfenen Fragen und geschriebenen Briefe gleich zu Anfang des Streits in Nachtheil gesetzt war, erscheint unser Held entschieden über seinen Beruf. — Da zugleich durch Kant jene lebhafte Bewegung der Geister anfing, die bis jetzt fortgedauert und dem wissenschaftlichen Studium der Philosophie einen ganz neuen Schwung gegeben hat, so konnte es an Gelegenheit zu philosophischen Abenteuern nicht fehlen. Zu dem Ende war nichts Bequemeres zu erfinden als jener „der Wissenschaft unzugängliche Ort des Wahren", an dem sich der Held eines vernunftlosen Glaubens mit Wehr und Waffe wohl versehen zur Wache stellte, von da hinauslugend weit ins Land, ob ein stattlicher, meisterlicher Philosoph des Weges zöge, um ihm dann ächt ritterlich ins

[1] „Männer von Geistesfähigkeiten! redet Kant in dem schon angeführten Aufsatz den Jacobischen Anhang an, habt ihr auch wohl überlegt, was ihr thut, und wo es mit euern Angriffen auf die Vernunft hinaus will?" — Ueberhaupt sah Kant die Folgen jenes fanatischen Grundsatzes (wissenschaftliche Philosophie sey nothwendig gottesleugnerisch) sehr wohl voraus.

Zeug zu fallen, unmittelbar aber nach geschehener That sich wieder an jenen der Wissenschaft unzugänglichen Ort[1] zurückzuziehen, zufrieden wieder für einige Zeit die ruhige Ausbildung der Wissenschaft gestört zu haben.

Von nun an erschien er als wahrer Visionär des Atheismus, sein Gehirn träumte von nichts als Gottesleugnern. Schon in der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza (Beilage IV) wurde Herder wegen seines geheimen Spinozismus angelassen, die kaum hervorgetretene Kantische Vernunftkritik beschuldigt, dem Spinozismus Vorschub zu thun[2]. Doch mußte Kant noch geschont werden. War das Resultat seiner Kritik doch schon, wie man zu reden pflegt, einiges Wasser auf die Mühle Meisterhaft wußte der Verfasser der Briefe über Spinoza sich hinter den Verfasser der Kritik zu stecken, so sehr dieser es abwehrte, und laut erklärte, mit seiner Vernunftscheu nichts gemein zu haben; noch besser verstand er, diesen Herkules unter den Denkern vorzuschieben als einen, „der bei den Gegnern von Rechtswegen in noch größerer Verdammniß stehen müßte als er[3], gerade als wäre

[1] Eine ähnliche Unzugänglichkeit schildert Platon vortrefflich, wenn er sagt, der Sophist entfliehe dem Philosophen ins Dunkel des Nichtseyenden, wohin ihm nämlich dieser schlechterdings nicht folgen kann. Denn käme er mit dem Licht des Wahren dahin, so würde sich der Sophist, als der überall nur im Finstern existirt, gleich in ein noch tieferes Dunkel des Nichtseyenden zurückziehen, und käme er ohne Licht, so würde er selbst Sophist. Ueberhaupt hat die Finsterniß nach einer alten Bemerkung die Eigenschaft, daß sie weder mit Licht noch ohne Licht gesehen werden kann.

[2] Kant sagt dieß ausdrücklich von Hrn. Jacobi in einer Note des mehrmals erwähnten Aufsatzes in der Berliner Monatsschrift, worin er jenem Vorwurf zu begegnen würdigt. Bemerkenswerth ist, daß Hr. Jacobi auf den eigentlich ihn betreffenden Text jener Abhandlung nie für gut gefunden zu antworten, ob er gleich den redlichen Kant wegen der in jener Anmerkung gezeigten Ansicht des Spinozischen Systems (die so ungereimt nicht ist, als Hr. Jacobi sie vorgestellt) zurechtzuweisen versuchte (David Hume, S. 158 Anm.). — Wollte er je seiner Behauptung von dem nothwendigen Atheismus der Vernunft, gegen den ausdrücklichen Sinn der Worte, die Kantische Meinung unterschieben, so mußte es damals geschehen.

[3] Wider Mendelssohns Beschuldigungen, S. 104 Anm.

Kant derjenige gewesen, der behauptet, alle wissenschaftliche Philosophie müsse auf Gottesleugnung führen, Hr. Jacobi aber der, der das weit Unschuldigere, daß die Vernunft Gottes Daseyn nur nicht zu erweisen vermöge.

Den Lohn für diesen usurpirten Schutz erhielt Kant am Ende seiner Tage. Als schon Fichtes, als anderer kräftige Stimmen sich gegen die Eingeschränktheit seiner kritischen Ansicht erhoben, als endlich sogar Herder mit seiner Metakritik losgebrochen, und Kant zugleich dem Tode nahe war, da entbrannte auch das Innere des Hrn. Jacobi, da konnte auch er nicht mehr zurückhalten, und es erfolgte der bekannte Angriff, den ein gründlicher Beurtheiler als ein „bissiges, gehässiges, durch Verdrehungen, falsche Anführungen bis zum hämischen fortgehendes Gezänke" sehr richtig charakterisirte [1].

Inzwischen hatte er um eben diese Zeit schon die Kantische Unterscheidung von Verstand und Vernunft zu der seinigen gemacht, ja sogar für den Titel seiner Zankschrift gegen Kant benutzt. In früheren Schriften war keine Spur davon, damals wurde nur immer die Vernunft verdammt. Bei Kant hatte diese Unterscheidung einen guten Grund; sie war nothwendig zu seiner Mechanik des menschlichen Erkenntnißvermögens und ging hinwiederum aus ihr hervor; im Jacobischen Philosophiren, das diese Mechanik nicht anerkennt, hatte sie durchaus keinen wissenschaftlichen Verstand. Sie wurde aber geschickt gefunden, der „Vernunft- und Sprache-verwirrenden Predigt" einen besseren Leumund zu verschaffen. An die Stelle des zweideutigen Gefühls, hinter das sich freilich jeder Unsinn verstecken kann, wurde die in besserem Ansehen stehende Vernunft gesetzt, eine Huldigung gegen das Zeitalter, wodurch indeß nur die Vernunft herabgewürdigt wurde, ohne in der Sache selbst das Geringste zu bessern. Auch konnte die Kantische Kritik ihres milderen Resultats ohnerachtet immer noch zur Bestätigung des Hauptsatzes gebraucht werden. Denn das Einzige, was Hrn. Jacobi in diesem Betracht genirte, die praktischen Postulate, auf welche sie noch ihre Hoffnung

[1] Hegel im kritischen Journal der Philosophie II. Band, erstes Heft, S. 96. 101. 121.

in Ansehung übersinnlicher Ideen setzte, war für seine umstürzende Kraft eine Kleinigkeit[1]. Auch sie konnte also benutzt werden, dem Zeitalter ans Herz zu legen, wie eben jeder neue wissenschaftliche Anlauf immer wieder auf Atheismus hinausführe.

Sicher hätte die Kantische Philosophie sich hauptsächlich von dieser Seite ins Licht stellen lassen müssen, wäre nicht, eh' es Hr. Jacobi räthlich fand, Fichte mit seiner moralischen Weltordnung und der deutlichen Behauptung hervorgetreten, ein persönlicher Gott sey nach philosophischen Begriffen nicht zu denken. Das war, worauf er wartete. Gegen eine solche Beute konnte er die Kantische schon fahren lassen. Fichte war der Mann nach seinem Herzen, der wahre Messias der Vernunft, der ächte Sohn der (Jacobischen) Verheißung, der Königsberger Täufer dagegen nur sein Vorläufer[2]. Denn durch Fichte war die Weissagung erfüllt, daß eine durchaus reine, in und durch sich selbst bestehende Philosophie — die Philosophie, die es vorzugsweise und allein wäre — auf Gottesleugnung hinausführen müsse. Bergen konnte es nämlich der Briefsteller nicht, sondern versicherte ausdrücklich, daß man eine Philosophie, die wie die Fichtesche einen nicht persönlichen Gott, einen Gott, der nicht ist, lehre, nach dem Urtheil der natürlichen Vernunft atheistisch nennen müsse[3]. Aber Fichte

[1] Jacobi an Fichte, S. 37: „Ich habe nie begriffen, wie man in dem kategorischen Imperativ, der so leicht zu deduciren ist (hiebei wird eine Stelle aus den Briefen über Spinoza citirt), etwas Geheimnißvolles und Unbegreifliches finden konnte, nachher mit diesem Unbegreiflichen die Lückenbüßer der theoretischen Vernunft (Gott, Unsterblichkeit u. s. w.) zu Bedingungen der Realität der Gesetze der praktischen zu machen. In keiner Philosophie habe ich für mich ein größers Aergerniß angetroffen". Ganz natürlich! der klare, baare Atheismus wäre ihm weit lieber gewesen. Selbst an der Spinozischen nahm er kein **solches** Aergerniß. — Dagegen wird in dem neuesten Produkt, S. 118, dem Verfasser der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (wiederabgedruckt im ersten Theil meiner Philosophischen Schriften [Bd. I.]), ohne alle Bitterkeit sehr verargt, daß er sich unterstanden an eben diesen Postulaten gleichfalls ein Aergerniß zu nehmen.

[2] Jacobi an Fichte, S. 2. 5.

[3] Jacobi an Fichte, S. 41.

wurde darum nicht verdammt, obschon er auch reden wollte von Gott und göttlichen Dingen und es nicht Wort haben, daß er Gott leugne. — Denn Er, der Briefsteller, behielt ja den Sieg, und war gerechtfertigt in seinen Worten, und jetzt erst erreichte der Jubel seine Höhe und ging in einen wahrhaft heiligen Wahnsinn der Verdammung alles Wissens über, in welchem die Lehre der freiwilligen Blindheit, oder, wie sie der Briefsteller selbst nennt, die Unwissenheitslehre bis ins Ungemessene, Grenzenlose — bis zu dem Satz ausgedehnt wurde, „Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott!"

So gut konnte es der zweiten Tochter der kritischen Philosophie unmöglich ergehen; denn sie erklärte beim ersten Hervortreten, daß sie gerade den von Kant und Fichte verworfenen Inhalt der ehemaligen Metaphysik zum Hauptgegenstand der Wissenschaft erheben, und die von Kant überfliegend genannten Ideen objektiv, ja sogar in gewissem Verstande natürlich begründen wolle. Dieß war Frevel. Schon die bloße Aussage der Möglichkeit einer solchen Philosophie hieß in die Infallibilität des philosophischen Briefstellers einen Zweifel setzen. Vollends aber wenn die Aussage wahr gemacht wurde —

so welkte des Götterspruchs
Ehre — — ach! schon sank
Pythias Ruhm, und im Staube
Lag die Weissagung.

Unstreitig bedurfte es nicht der schon erwähnten Charakteristik Jacobischen Philosophirens im kritischen Journal, um den allzeit fertigen Briefsteller in Flammen zu setzen. Er machte sich auch Luft — wieder in Briefen. Um jedoch noch einmal Recht zu behalten, und die Ehre seiner Sehergabe zu behaupten, mußte er auch diese — vermeintlich nur höhere, in seinen Augen also abscheulichere — Wendung der Philosophie vorausgesagt haben, ja gewissermaßen der Stifter, der Erfinder dieser neuen Philosophie seyn, die er längst hätte bekannt machen können, wenn es seine Religiosität zugelassen hätte — trotzdem, daß er schon Fichten als den Messias der Vernunft ausgerufen, und erklärt hatte, „eine

Philosophie aus Einem Stück sey auf Fichtesche Weise allein möglich[1].

Für diese neue Lehre war in des Briefstellers Kopf kein Begriff mehr vorräthig als der eines, wie er es nannte — hätt' er das Wort nur recht verstanden! — verklärten Spinozismus — wahrhaft aber des abgeschmacktesten Pantheismus, einer Wechseldurchdringung von Materialismus und Idealismus, wobei sich diese gegenseitig zur Null reducirten, also nichts übrig blieb denn — Gespenster von Gespenstern, welches alles der Briefschreiber auf seine Art abscheulich genug darzustellen wußte, gleich durch die That bestätigend, was so eben von seiner Polemik gezeigt worden war, sie sey „leeres Gepolter und Gepoche, das sich in ein Endloses von Unsinnigkeiten hineinarbeite; ihr Hauptkunstgriff bestehe im Galimathisiren des Gegners"[2].

Dem Verfasser dieser Schrift war die schönste Gelegenheit gegeben, schon damals sein Verhältniß zu dem philosophischen Briefwechsler auf eine Art auseinanderzusetzen, die keinen Zweifel übrig ließ. Er hatte auch wirklich Hand ans Werk gelegt, als er gewahr wurde, daß eine solche Polemik keine rein wissenschaftliche Erwiederung zulasse, daß er (schon damals) den Briefsteller als Verleumder und Verdreher seiner Worte und Gedanken behandeln mußte, um ihm gehörig zu begegnen. Gutmüthig erklärte er sich noch damals eine solche Polemik als Uebereilung des gereizten Mannes, die er nicht benutzen wollte, um so mehr, da er für die damalige Zeit zu der oben erwähnten Charakteristik in wissenschaftlicher Hinsicht nichts hinzusetzen hatte. Da nun überdieß eine Veränderung des Aufenthaltsorts und der Verhältnisse hinzukam, so blieb das angefangene Werk liegen[3]

Es hatte also für damals sein Bewenden. Volle acht Jahre hatte

[1] Jacobi an Fichte, S. 14.

[2] Hegel a. a. O., S. 105. 93.

[3] Das noch vorhandene Fragment soll nun aber in der Reihe der philosophischen Schriften des Verfassers als zur Geschichte seines Systems gehörig erscheinen. [Hat sich im literarischen Nachlaß des Verfassers nicht mehr vorgefunden. D. H.]

der erhitzte Briefsteller Zeit gehabt, sich die Sache kaltblütig zu überlegen. In diesen acht Jahren hat er sich überzeugt, was er nach dem ganzen Zusammenhang seiner Denkweise längst hätte einsehen sollen, daß die neue Lehre nicht einmal ein verklärter — daß sie nichts als der nackte bloße Spinozismus sey.

Es fehlte nur noch am Geständniß des Verstockten. Wenn er doch nur in diesen acht Jahren dem Briefsteller einmal den Gefallen gethan hätte, zu bekennen, daß „allein die Natur sey, und außer und über der Natur nichts", daß „die Natur der allein wahre Gott, der Lebendige sey", daß „das dumme Ding da hinter der Welt, Gott genannt, nichts weiter sey, als — ein dummes Ding!" [1] Aber er sagte es nicht — bloß um dem Briefsteller keinen Gefallen zu thun — aus lauter Bosheit.

Aber er soll es sagen. Er soll nicht auch reden wollen von Gott und göttlichen Dingen; dergleichen gehört nur für unsern Briefsteller — und wenn er nicht von Gott und göttlichen Dingen reden könnte, was könnte er denn? —

Der Hartnäckige sagt es noch nicht. — Es ist unausstehlich. — Einstweilen, und bis er es selber sagt, sagt es Hr. Jacobi, damit es nur gesagt sey, und es ist ebenso gut, als ob es der Feind selber gesagt hätte. Denn so ungläubig wird doch niemand seyn, um eher anzunehmen, daß ein Mann, der so viel von Wahrheit geredet, am Ende seiner Tage sich selbst zum Lügenredner herabgesetzt habe, bloß um seine Ehre als Prophet zu behaupten.

[1] Dergleichen Abscheulichkeiten sind der rosenfarbenen Phantasie meines frommen Gegners eine Kleinigkeit. Das Obige steht wörtlich in den 1803 erschienenen Briefen gegen mich.

2.

Das Wissenschaftliche.

Der Erste, dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des großen Räthsels der Gedanke in die Seele sprang, daß ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt seyn möge, war davon unstreitig wie von einem Wunder gerührt und in das höchste Erstaunen versetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken. Wie durch diesen erst alles menschlich wurde, so hatte der erste Finder (wenn es je einen solchen gab) von jenem persönlichen Wesen sicher eine ganz menschliche Vorstellung. Gewiß legte er die Hände nicht in den Schoos, sondern ging hinaus unter'n freien Himmel, und fragte die ganze Natur, die Sterne und die Berge, die Pflanzen und die Thiere, ob sie ihm keine Kunde geben von dem verborgenen, unerforschlichen Einen; oder er zog in ferne Lande, unter unbekannten Menschen, Stämmen und Völkern nach Zeichen oder geschichtlichen Spuren dieses Wesens zu forschen.

Aber gerade Er, der zu diesem Gedanken durch wissenschaftliche Forschung geleitet war, mußte auch gleich am bestimmtesten erkennen, daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft seyn könne.

So steht es im Grunde bis diesen Tag. Noch ist die Wirklichkeit eines solchen Wesens und sein Verhältniß zu der Welt Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung.

Ohne sich auf die in anderer Hinsicht falschen Resultate einer nur sogenannten Vernunftkritik zu beziehen, leuchtet viel bestimmter aus dem fortdauernden Streit des herrschenden Theismus mit Naturalismus, Pantheismus und andern Systemen deutlich genug hervor, daß der wissenschaftliche Theismus noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden, noch keineswegs erkannt sey. Denn dieser kann so wenig als Gott selbst einen Gegensatz außer sich zurücklassen, und wie Gott Natur und Welt gewähren läßt, ohne für seine Existenz von ihnen zu sorgen, so kann auch die ächte Gotteslehre nicht mit der Natur im Zank liegen, noch irgend ein System unterdrücken. Sie eben muß alles versöhnen, wie Gott alles versöhnt, und gleichwie nach einigen in der fernsten Zukunft der Zeiten, da Gott alle seine Werke wieder sammelt, auch Satan selbst vor dem Thron des Ewigen erscheint, um sich ihm mit seiner ganzen Schaar zu unterwerfen, so müßte vor dem wahren Theismus, wenn er nur in seiner ganzen Vollkommenheit erschiene, selbst der entschiedenste wissenschaftliche Atheist niederfallen und anbeten.

Es ist Angelegenheit der Menschheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloß Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre. Der Mensch soll nicht stillestehen, sondern wachsen in Vollkommenheit der Erkenntniß, bis er ähnlich werde seinem Urbild.

Wer behauptet, daß jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächsten Zeiten, sondern schlechthin und an sich unerreichbar ist, der nimmt allen wissenschaftlichen Bemühungen ihre höchste, ihre letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenstand hinweggenommen wäre, durch den allein der menschliche Geist wahrhaft außer sich gesetzt und über sich selbst gehoben wird, ginge die Weissagung in Erfüllung, daß die Wissenschaft nichts mehr erkennete als Gespenster.

Zu sehr ist in unserer Zeit der wissenschaftliche Geist angeregt, als daß sich eine solche den Menschen entadelnde Lehre mit der offenen Freiheit, wie noch vor kurzem, ankündigen dürfte. Selbst Hr. Jacobi, dessen Jubel über das vermeinte schmähliche Ende der Wissenschaft durch Fichte keine Grenze kannte, fühlt, daß es zum Beweis einer solchen Meinung noch etwas mehr als seiner bloßen Versicherung bedarf. Aber

woher jetzt die Gründe nehmen? — In dieser Noth wird, wie einst Samuels Geist zu Endor, so jetzt Kants Buchstabe von den Todten heraufbeschworen. Hr. Jacobi versichert uns, Kant habe die Unmöglichkeit, zu einer wissenschaftlichen Einsicht von Gott und göttlichen Dingen zu gelangen, unwiderleglich dargethan (S. 115). Was soll uns diese Versicherung? Sie heißt entweder so viel: die Vordersätze, die Schlüsse, durch welche Kant zu jener Folge gelangte, seyen unwiderleglich; in diesem Fall muß Hr. Jacobi die ganze Kantische Kritik für unwiderleglich erklären, die er vor nicht langer Zeit sogar selber widerlegen zu können meinte. Oder, sie besagt nur so viel: das Kantische Resultat sey unwiderleglich, wenn auch nicht die Kantischen Gründe. In diesem Fall ist sie nichts als eine Wiederholung der eignen Versicherung unter anderer Form, oder ein Versuch durch den großen Namen Kants sich selber zu ermuthigen.

Nach diesem Hülfsgeschrei entschließt sich Hr. Jacobi aus dem Schatz eigner Weisheit endlich einige Beweise zu versuchen, und wirklich ist in dem neuesten Produkt die wissenschaftliche Anstrengung seines Urhebers nicht zu verkennen.

Die Gründe sind theils unmittelbare, indem logisch, aus der Natur des Beweises selbst, dargethan werden soll, daß eine wissenschaftliche Erkenntniß von Gott unmöglich sey, theils mittelbar und nur gleichsam instinktartig sich wehrend, indem durch das absolute Entgegensetzen von Natur und Gott, also durch ein ähnliches Auseinanderhalten von Naturalismus und Theismus dem letzten allerdings jeder wissenschaftliche Grund entzogen wird.

Kundige Leser werden zwar kaum etwas wesentlich Neues finden, keinen Grund, der nicht schon auf die eine oder andere Art vorgebracht und mittelbar oder unmittelbar längst widerlegt wäre.

Gleichviel! Wir freuen uns, daß nur überhaupt von Gründen die Rede ist, daß es endlich möglich geworden, jenes unwissenschaftliche Gerede, indem es selber einen Schein von Vernunft zu borgen sucht, vor den Richterstuhl der Wissenschaft zu ziehen.

Indem wir, die einzelnen Argumente durchgehend, selbst genöthigt

werden, manches einzeln zu äußern, setzen wir uns allerdings der Möglichkeit neuer Mißverständnisse aus. Allein mir genügt, wenn vor der Hand durch Erörterung jener Argumente auch nur mein wahrer und wirklicher Atheismus — in Bezug nämlich auf den Theismus des Gegners, zu dem er sich als ein wahrer Antitheismus verhält, in das gehörige Licht gesetzt wird.

Der Leser kann überzeugt seyn, in dem Folgenden das Mark der philosophischen und dialektischen Weisheit des neuesten Produkts zu finden. Wer diese Darstellung mit demselben vergleicht, wird mir das Zeugniß nicht versagen können, daß ich die Gründe treu, ohne Verdrehung und Entstellung wiedergegeben, daß ich sie ebenso aufrichtig und ohne Falsch widerlegt habe.

Der voranstehende, oder sonst ausgezeichnete Satz ist jedesmal ein wörtlicher Auszug der neuesten Offenbarungen des Jacobischen Nichtwissens.

1) „Allemal und nothwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zum Lehn". S. 136.

Dieser als eine sich von selbst verstehende, keines Beweises bedürftige Wahrheit aufgestellte Satz gibt über die logischen und wissenschaftlichen Begriffe des Hrn. Verfassers die tiefsten Aufschlüsse, daher derselbe auch billig allen andern Sätzen vorangestellt worden.

Diesem Axiom gemäß wird künftig die Zahl 3 für höher als die Zahl 9 angesehen werden; denn die Zahl 9 bedarf der Zahl 3 zu ihrem Erweis, sie trägt ihre Realität von dieser zum Lehn; 3 ist also mehr wie 9 und alle aus ihr folgenden Potenzen.

In der Geometrie steht der Satz, daß dem größeren Winkel eines Dreiecks die größere Seite gegenüber liegt, höher als der pythagorische Lehrsatz; dieser ist unter ihm, denn Wahrheit und Gewißheit strömen von jenem erst aus auf diesen. Euklides hat ihn zwar wie absichtlich an das Ende des ersten Buchs gestellt, um ihn, so zu sagen, als den Gipfel aller vorhergehenden zu bezeichnen. Aber was versteht Euklides von wissenschaftlicher Form? — Den Satz des X. Buchs, daß nur

fünf reguläre Körper seyn können, betrachten die Alten, wie noch Kepler, gleichsam als die reifste Frucht der ganzen Geometrie[1], aber nach unsrem Logiker steht der trivialste zu den Anfangsgründen gehörige Satz über demselben, denn er dient zu seinem Erweis.

Aus gemeiner Erfahrung oder Kenntniß von dem Gang aller wahren Wissenschaften ist dieses Axiom gewiß nicht abstrahirt, es ist ein wahrer Satz a priori, der in allen unsern Ansichten eine Umkehrung von der Art macht, wie das Kopernicanische System in den Ansichten des Himmels. — Da ich z. B. in der Construktion eines Hauses schlechterdings vom Fundament anfangen muß, also das Fundament der wahre Beweisgrund eines Hauses ist, so erhellt, daß wir uns täuschen, das Fundament unten zu suchen; denn der Grund ist ja nothwendig über dem, was durch ihn begründet wird. Zwar deutet das Wort Grund, Grundsatz, ferner der Ausdruck eine Wahrheit begründen — sogar die lateinische ratio sufficiens — alle diese Worte weisen nach unten, in die Tiefe, und das in dem Axiom selbst gebrauchte Wort Beweisgrund wird im Verhältniß zu demselben ein wahres hölzernes Eisen. Aber die Sprache richtet sich bekanntlich meist nach dem Augenschein, oder dem nur gemeinen Menschenverstand, und die hohe Paradoxie des Axioms wird durch den in der Luft schwebenden Beweisgrund nur noch geistreicher.

Dieses neue Axiom, welches man einen wahren Gegenbeweis aller Tiefe nennen könnte, ist indeß ganz würdig der schon vor fünfundzwanzig Jahren gegebenen Lehre: wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren, alle Demonstration ist nur Fortschritt in identischen Sätzen[2], es wird nicht fortgeschritten von einem zu einem andern, sondern vom Nämlichen zum Nämlichen: der Baum des Wissens kommt nie zur Blüthe noch zur Frucht, es gibt überhaupt keine Entwicklung; es gibt nur

[1] — „Proclo non credidit affirmanti, quod erat verissimum, scil. Euclidei operis ultimum finem, ad quem referrentur omnes omnino propositiones omnium librorum (exceptis quae ad Numerum perfectum ducunt), esse quinque Corpora regularia". Joh. Kepleri Harmonice Mundi L. I.

[2] Briefe über Spinoza, S. 225.

allgemeine Sätze und Begriffe, unter welche speciellere als bloße Anwendungen aufgenommen werden.

Betroffen erkennen wir jetzt die Ursache unseres Mißverständnisses. Gestehen müssen wir, daß uns überall kein Beweisen aus Begriffen als solchen bekannt war, daß wir jenes subjektive Philosophiren, wo der Philosoph seine Wahrheit selber macht, leider! nicht gelernt, daß wir bis jetzt gemeint, der Gegenstand einer wahren objektiven Wissenschaft sey ein Wirkliches, Lebendiges; ihr Fortschreiten und sich Entwickeln ein Fortschreiten und sich Entwickeln des Gegenstandes selber; die wahre Methode des Philosophirens sey aufsteigend, nicht herabsteigend, wodurch sich denn nothwendig das grad' entgegengesetzte Axiom ergab:

> „Allemal und nothwendig ist der Entwicklungsgrund unter dem, was entwickelt wird; er setzt das sich aus ihm Entwickelnde über sich, erkennt es als Höheres und unterwirft sich ihm, nachdem er zu seiner Entwicklung gedient hat, als Stoff, als Organ, als Bedingung".

2) Die Ahndung der Möglichkeit einer solchen evolvirenden Methode scheint doch Einmal — in der Beilage (S. 212. 213) vorzukommen, jedoch nur, um widerlegt zu werden. Doch muß dem Argument erst in etwas aufgeholfen werden, damit es diesen Dienst leistet.

„Ich beweise, sagt der Verfasser, indem ich den Ort oder die Stelle zeige, den ein bestimmter Theil in einem bestimmten Ganzen einnimmt". (Es ist hier freilich alles todt ausgedrückt, als bloßes Zeigen — eines schon Vorhandenen, wie wenn von Schubfächern die Rede wäre, nicht von einem lebendigen Hervorbrechen eines jeden Theils an der Stelle und auf der Stufe, wo er nothwendig ist). „Was nicht als Theil zu einem Ganzen gehört, läßt sich weder demonstriren noch deduciren".

„Nun sind aber nicht nur alle Theile, Bestimmungen oder Prädicate zusammengenommen dem Ganzen, welches sie in sich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenstande eins und dasselbe, sondern sie stellen sich, und zwar eben deßwegen, auch nothwendig als zugleich mit ihm vorhanden dar, so daß objektiv weder das Ganze

vor seinen Theilen noch die Theile als Theile dieses Ganzen vorhanden seyn können vor ihm".

Hieraus müßte denn geschlossen werden: also ist aller Beweis unmöglich, weil alles zu Beweisende sich zu dem, woraus es allein bewiesen werden könnte, als Theil, als Bestimmung, oder als Prädicat verhalten muß, zwischen dem Ganzen aber, und dem Theil, der Bestimmung, dem Prädicat kein wahres Nacheinander stattfindet.

Dieses mit sichtbarer Anstrengung zu Papier gebrachte Argument würde aber viel zu viel beweisen, indem aus ihm die Unmöglichkeit schlechthin alles Beweises, und nicht nur die der wissenschaftlichen, sondern jeder Entwicklung ohne Unterschied folgen würde.

Unser großer Dialektiker, der S. 155 sogar die Kenntniß einer aristotelischen Regel zeigt, die er mir zu Gemüth führt, hat bei dem Satz, daß alle Theile mit dem Ganzen zugleich daseyn müssen, nur eine kleine Bestimmung vergessen, nämlich daß die Theile sowohl implicite als explicite mit dem Ganzen zugleich daseyn können. Meint er das Letzte, so hat sein Schluß den unbedeutenden Fehler, von dem er sich vielleicht erinnert in der Logik unter dem Namen Petitio principii gehört zu haben; meint er aber das Erste, so ist der Nerv des Beweises verloren.

Deutlicher vielleicht für den Hrn. Verfasser: sein ganzes Argument beruht darauf, zu leugnen, daß ein Ganzes in einem Zustande von Involution vorhanden seyn könne. Jeder Begriff gelangt nach ihm unmittelbar zu seiner Fülle, das Wesen schnappt gleich nach der Form, die Einheit nach der Allheit; weil nun gerade in dieser Mitte der Philosoph sein Wesen hat, so begreift Hr. Jacobi nicht, wie man dazwischen hineinkommen könne. Gewiß redet er hier aus eigner Erfahrung, unstreitig hat Hr. Jacobi in dieser Falle den größten Theil seines philosophirenden Verstandes verloren, und will nun als schlauer (äsopischer) Fuchs auch uns andere zu Ablegung dieses unnützen und überflüssigen Werkzeugs bereden.

Auch die Behauptung ist nicht gegründet, das sich Entwickelnde oder das zu Beweisende müsse sich zu dem, woraus es sich entwickelt

oder bewiesen wird, wie Theil zum Ganzen verhalten. Das nächste Verhältniß findet statt zwischen dem impliciten, unentfalteten, und zwischen dem expliciten, nach seinen einzelnen Theilen auseinandergesetzten, Ganzen; in diesem aber kann, eben weil es ein solches ist, der Theil nur durch sein Verhältniß zum Theil bestimmt werden, nicht durch sein in-dem-Ganzen-Seyn, indem sonst dieses zweite (objektive) Ganze von dem ersten (subjektiven) nicht wahrhaft verschieden wäre. — Hiebei kommt es denn allerdings darauf an, den Anfang zu finden, den Hr. Jacobi Zeit seines Lebens nicht gefunden, und, wie aus der Folge erhellen wird, gar nicht finden konnte.

3) Das folgende, gerad' ins Ziel treffende, Argument (S. 136) bezieht sich wieder auf das Axiom Nro. 1.

„So wenn das Daseyn eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus Etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß vielmehr" u. s. w. (das Letzte wird ihm geschenkt und willig zugegeben).

Vor einem andern und über ihm seyn sind für den Hrn. Verfasser gleichbedeutende Begriffe: er verbindet beide Präpositionen ruhig mit einem und. Es ist die schon bei dem Axiom gerügte Verwechslung von Priorität und Superiorität.

Auch dieser Satz läßt sich wieder ins gerad' Entgegengesetzte umwenden, nämlich:

> „Das Daseyn eines lebendigen Gottes ist eben darum erweislich, weil dieses lebendige Daseyn aus einem nothwendigen Grunde, dessen wir uns nothwendig bewußt werden, und der insofern vor und unter dem lebendigen Daseyn ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist".

Entsetzlich! ruft unser philosophischer Gottesgelehrter aus. Da hören wir also, das lebendige Daseyn Gottes oder Gott selbst als ein

lebendiger, setze einen Grund voraus, aus dem er sich erst entwickelt — daß er gleichsam nur Effekt, nur eine Seele des Alls ist. — Nur ruhig, und die Sache wird sich erklären! Setze der Gottesgelehrte nur, daß dieser Grund wieder Gott selber, aber nicht als bewußter, intelligenter ist, und dieses Erschreckliche wenigstens wird verschwinden. Gott muß Etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sey absolut.

Freilich mit den Begriffen eines schalen Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin einfaches — rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch Fühlbares beschreibt, mit diesen Begriffen verträgt sich jene Vorstellung nicht. Mit diesen soll sie sich aber auch nicht vertragen.

Um für den aufmerksamen, wohlgesinnten Leser deutlicher zu werden, stehe hier noch dieß. Das Tiefste, Verborgenste in Gott ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität nennen. Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? Wie sollte sie, da alle tieferen Denker darin einstimmig sind, daß sie für sich (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinozischen Substanz? — Oder ist diese Aseität schon Bewußtheit, also der bewußte Gott? Kann sich etwa Hr. Jacobi eine Aseität mit Bewußtseyn denken? — Wie wenig hat er in diese heilige Tiefe geblickt!

4) „Es kann nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben, solche, welche das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren hervorgehen, allmählich sich entwickeln lassen, und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, und aus ihm beginne alles, es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, sondern es gehe voraus, und es sey der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer — Gott". S. 149. 150.

Auch bei diesem Hauptsatz, von dem ich gestehe, daß er, wahr befunden, allen wissenschaftlichen Theismus unmöglich machen würde, hat der Lehrer unserer Zeit vieles ausgelassen, das zur näheren Bestimmung

gehört, und das ein Philosoph von Profession, der dieses Metier schon fast von Kindesbeinen an geübt, nicht übersehen sollte.

Es wird dieß am einleuchtendsten werden, wenn ich den Satz mit seinen nothwendigen Ergänzungen wiedergebe, wobei ich, was Herrn Jacobi gehört, wie billig, mit ausgezeichneter, was aber mir, einzelne Worte ausgenommen, mit gewöhnlicher Schrift drucken lasse.

„Einige behaupten, es gebe nur zwei Hauptklassen von Philosophen. Die erste, sagen sie, läßt das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren sich entwickeln und erheben".

„Hier sollten sie aber gleich zwei Unterabtheilungen machen. Nämlich es könnte erstens solche geben, die das Vollkommenere aus einem von ihm unabhängigen und verschiedenen Unvollkommenen entspringen ließen. Dergleichen Philosophen aber, die sich in der Ungereimtheit so weit verloren, sind nirgends anzutreffen. Wohl aber gibt es solche, und deren sind nicht wenige noch unbedeutende, die das Vollkommenere aus seinem eignen Unvollkommeneren sich erheben lassen. Darin nun liegt nichts Widersinniges. Denn so sehen wir täglich, daß aus einem Unwissenden durch Bildung und Entwicklung ein Wissender werde; der Mann sich aus sich selber als Jüngling, der Jüngling sich aus sich selber als Knaben, und dieser wieder aus sich selber als Kind, welches doch lauter unvollkommenere Zustände sind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur selber, wie diejenigen wissen, denen die nöthigen Kenntnisse nicht abgehen, sich von geringeren und verworreneren Geschöpfen allmählich zu vollkommeneren und gebildeten erhoben hat.

„Die andere Hauptklasse aber, behaupten nun wieder jene zuerst Redenden, unterscheide sich dadurch, daß sie lehre, das Vollkommenste sey zuerst, wobei sie jedoch den Fehler begeht, nicht zu sagen, ob es actu oder potentiâ, der That oder dem bloßen Vermögen nach zuerst sey; denn das Letzte behaupten auch die andern, denen sie doch widersprechen wollen. Nothwendig muß nämlich das Allervollkommenste — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat — vor allen Dingen seyn; die Frage ist aber, ob es

als das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist aus vielen Gründen, aber schon aus dem ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widersprochen, daß dasjenige, welches zuerst war, eben das ist, welches das Allervollkommenste ist — wie, wenn jemand — um nur ein ungefähres Gleichniß zu geben, der sagt, daß Newton der vollkommenste Geometer ist, damit nicht behauptet haben will, daß er es schon als Kind gewesen, und doch auch nicht leugnet, daß der Newton, welcher das Kind war, eben der Newton ist, welcher der vollkommenste Geometer ist.

„Diese andere Hauptklasse behauptet dann ferner, der ersten, wie sie meint, entgegen: es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, welches doch die der ersten ebensowenig meinen, wenn unter der Natur der Dinge eine in Bezug auf Gott äußere Natur verstanden wird. Sie behaupten nur, es gehe nothwendig voraus die Natur des Wesens selber, welches sich durch die Schöpfung ausbreitet, und diese Natur könne mit dem Wesen selbst nicht von einerlei Art, sondern müsse in Ansehung der Eigenschaften von ihm verschieden seyn. Wie wenn man z. B. sagte, des eigentlichen Wesens Art bestehe in Liebe und Güte, so könne die von dem Wesen unzertrennliche, ja von ihm gewissermaßen vorausgesetzte Natur des Wesens nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihr müsse also ein Mangel, wenigstens selbstwußter Güte und Weisheit, oder sie müsse bloße Stärke seyn[1].

[1] „Von sich selbst übt die Natur weder Weisheit noch Güte aus, sondern überall nur Gewalt; sie ist, was ohne Freiheit, ohne Wissen und Willen wirkt, in ihr herrscht allein das Gesetz der Stärke. Wo aber Güte und Weisheit mangeln, und nur das Gesetz der Stärke waltet, da ist, sagt ein alter Spruch, keine wahre Erhabenheit, da ist keine Majestät: Sine bonitate nulla majestas!“ Jacobi von den göttlichen Dingen, S. 167. 168.

Daß aber etwas in Gott sey, das bloß Kraft und Stärke sey, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß er allein dieses und sonst nichts anderes sey. Vielmehr das Gegentheil müßte befremden. Denn wie sollte eine Furcht Gottes seyn, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie sollte er doch selbst, mitsammt seiner Weisheit und Güte, bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen und hinwiederum alles Bestehen Stärke ist. Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterlosen Menschen täglich gewahr werden. Und ebenso gut, ja besser läßt sich der alte Spruch umkehren, daß ohne Stärke auch die höchste Güte nie zur Majestät erhöht würde. Nicht umsonst auch, setzen sie hinzu, reden heilige Bücher so viel von Gottes Kraft und von der Stärke seiner Macht.

„Wenn aber einmal eine Stärke, also etwas, das bloße Natur ist, in dem höchsten Wesen zugegeben werden müsse, so frage sich dann erst, was dem andern vorausgegangen sey, ob sie glauben, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen, und dann die Stärke darüber gekommen sey, oder ob sie glauben, daß umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn sie das Letzte bei weitem glaublicher finden müssen, wie sie denn müssen (es wäre denn, daß sie gar zu unfähig wären, um sich überhaupt zu solchen Gedanken zu erheben), so werden sie wohl auch zugeben müssen, es sey das von Anbeginn, d. h. zu allererst, Gewesene — zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloß Aeußerliches und hieher noch gar nicht Gehöriges wäre, wohl aber — die Natur des Wesens selber gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt habe. Aber auf dergleichen Bestimmungen gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philosophie Zeitlebens Pinsel geblieben, und gar nie an die rechten Begriffe gekommen sind, so sehr sie darnach geschnappt haben.

„So stellen eben diese jenen ersten auch beständig entgegen: es müsse der Anbeginn von allem ein sittliches Principium

gewesen seyn, unterlassen aber zu bestimmen, ob ein actu oder bloß potentiâ sittliches, wodurch sie gewinnen, daß die, die klüger sind denn sie, dastehen, als wenn sie ein schlechthin blindes Wesen, gleichsam einen Stein oder Klotz, zum Anfang machten. Denn es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu seyn, und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Actus der Persönlichkeit besteht), einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der nicht sittlich[1] ist. Aber der Anfang seiner selbst, den ein sittliches Wesen in sich hat, ist doch schon potentiâ oder implicite sittlich und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit.

„Soviel aber das betrifft, was jene sogenannte andere Hauptklasse von Philosophen ferner sagt: es gehe als Anbeginn (auch der Intelligenz selber?) voraus eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, so haben wir schon durch die in ihre Worte eingeschaltete Frage geantwortet. Da sie also auf dem Tiefsten zu seyn glaubten, sind sie kaum unter die Oberfläche gedrungen. Fragen sie sich nur selber, wenn sie so viel verstehen, ob eine Intelligenz so blank und bloß auf sich selber, als Intelligenz, beruhen — als bloße Intelligenz seyn könne, da doch das Denken der gerade Gegensatz des Seyns, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent seyn, indem sonst keine Unterscheidung wäre, es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent seyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres seyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingeborenen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung.

„Jene andern also (von der zweiten Hauptklasse), welche zu sehr Idioten sind, um dergleichen einzusehen, werden ganz entrüstet, wenn

[1] Wohl zu unterscheiden von unsittlich.

sie merken, daß die Wissenden ein nichtintelligentes Princip und zwar als das Unterste und Tiefste der Intelligenz annehmen, und voll Verdruß, daß sie mit ihrem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen, und nicht ein Wort vorbringen können, wenn gefragt wird, wie doch aus einer so ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes, wie die Welt, habe entstehen können, — voll Aergers hierüber fangen sie an, jene ersten als Gottesleugner zu schelten, und legen ihnen die Daumenschraube an, daß sie bekennen sollen: sie seyen Atheisten, und lügen es nur, wenn sie auch von Gott reden.

„So also verhält es sich mit jenen zwei Hauptklassen von Philosophen, wo aber weit richtiger gesagt würde, daß die eine die Klasse der Philosophen sey, die andere aber das Geschlecht der erbärmlichen und unwissenden Sophisten."

In dieser Umschreibung des Jacobischen Satzes habe ich also für den tiefer denkenden Leser meinen — Naturalismus offen und wie mir scheint deutlich genug dargelegt. Zu diesem Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, dem werde ich stehen.

Unserem Gottesgelehrten ist dieß nicht zuzumuthen. Könnte er solche Dinge nur ahnden, es hätten ihn längst näher liegende Fragen beunruhigen müssen, z. B. „wie es doch komme, daß das Alte Testament vor dem Neuen hergegangen, da doch das Geistigste nach seiner Meinung überall das Erste ist, warum Gott sich weit früher in jenem als ein zorniger und eifriger Gott — mehr verborgen als geoffenbart [1], und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht zweitausend Jahren dem Menschengeschlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden habe?"

5) „Es gibt nur zwei Systeme, Naturalismus und Theismus; beide sind unverträglich, und können auf keine Weise zusammen bestehen, oder sich ausgleichen". — Dieser Satz ist so sehr der Inhalt der ganzen Polemik, daß es unnöthig wäre, eine einzelne Stelle anzuführen.

[1] „Die Natur verbirgt Gott", sagt der Gottesgelehrte auch S. 189, und merkt nicht, daß sie diesem nach nur der verborgene Gott seyn kann.

Darin eben — in dieser vermeinten Unversöhnlichkeit, die alle Halbköpfe leidenschaftlich behaupten müssen, weil nur damit ihre Halbheit bestehen kann — eben darin liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus, und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus.

Der wahre Theismus kann nicht anders als selbst göttlich seyn, und kann daher, wie schon bemerkt, nichts ausschließen, nichts unterdrücken. Das sind die traurigsten Gottesgelehrten, welche Gott vorschreiben wollen, auf welche Art er gleichsam allein Gott seyn könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in sich habe. Sie halten Gott für gerade ebenso beschränkt wie ihre eignen engherzigen Vorstellungen, und ihren armseligen Theismus vertheidigend, geben sie sich den Schein, für die Ehre Gottes zu streiten.

Der Naturalismus, wenn er auch in Ansehung der Dignität dem Theismus nicht gleich steht, ist doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Ansprüche befriedigt zu werden. Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zu der Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt, ganz unvollständig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur, indem die bloße Wissenschaft, daß ein Wesen ist, ohne von seinen Wirkungen oder Verhältnissen etwas einzusehen, die mangelhafteste aller Erkenntnisse ist.

Der Naturalismus kann den Theismus nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundsatz, daß überall und in allem Wissen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden soll, daß erst das Geringere begriffen seyn muß, ehe man sich anmaßen kann das Höhere zu begreifen, hat der Naturalismus noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System als der Theismus.

Unser Lehrer sagt: es gibt nur diese zwei Systeme, er erkennt sie also wirklich als zwei, d. h. ein jedes als etwas; er gesteht ihnen die gleiche Unvertilglichkeit zu, und doch soll — der Naturalismus allein verstummen, und von einem höchst unvollständigen, seinem eignen Zweck

nicht einmal genügenden — selbst nur so genannten — Theismus sich abweisen lassen. Gerade dadurch — durch einen solchen kraftlosen und doch ausschließenden Theismus wird die lebendige, nie versiegende Quelle eines wissenschaftlichen Atheismus offen erhalten, der Achtung verdient und gewinnt, weil er im Grunde nur für das Interesse der Wissenschaft streitet. Kein Zwang thut in die Länge gut.

Wer die gleiche Unvertilglichkeit beider Systeme sich klar genug vorstellt, der muß unmittelbar erkennen, daß sie auf irgend eine Weise versöhnt werden müssen, wenn dieß gleich nicht durch ein Einerleimachen, wie es sich unser vermeinter Gottesgelehrter vorstellt, sondern nur durch eine Verknüpfung geschehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwischen Leib und Seele, allgemein aber zwischen Niederem und Höherem stattfindet.

Indem ich übrigens eine solche lebendige Verknüpfung beider Systeme behaupte, so verstehe ich unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äußere Natur sich beziehendes System, sondern das System, welches eine Natur in Gott behauptet. — Daß ohne dieses auch kein System möglich sey, welches Bewußtseyn, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet, habe ich bei dem vorigen Satze gezeigt — bewiesen also auch, daß Naturalismus (in dem eben bestimmten Sinn) die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus ist.

Hieraus erhellt, daß, wenn es das Interesse dieser beiden Systeme ist, in jenes lebendige Verhältniß zu treten, das Interesse auf der Seite des Theismus sogar noch größer ist als auf der Seite des Naturalismus. Dieser kann wenigstens noch für sich anfangen, und insoweit bestehen, wenn er auch nicht für sich enden, nicht in das Höhere sich verklären kann, nach dem er ebenso innig, wie die Natur selbst, verlangt. Der Theismus dagegen kann ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren, wo denn kein Wunder ist, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen sind, welches uns Hr. Jacobi unter dem Titel der Ahndung, der Sehnsucht, des Gefühls als

die vollkommenste Art einer Sache gewiß zu werden aufreden will. Wie der Gott dieses Theismus im Leeren schwebt, so ist er auch innerlich leer, nichts Festes, Bestimmtes, keine Natur mit einem Wort — in dem Sinn wie von einem Menschen gesagt wird, er sey eine starke, eine tüchtige, eine gesunde Natur; unablösbar vom Sehnen und Fühlen des Individuums muß dieses Wesen, für welches schon der Begriff zu kräftig, zu objektiv ist, vor aller Luft der Wissenschaft bewahrt werden aus zarter Sorgfalt, es möchte von ihr verweht werden. Daher die Furcht vor Wissenschaft, das ausdrückliche Wort: Gott, sobald er gewußt würde, wäre nicht mehr Gott; die Angst vor jeder wirklichen Lebendigkeit Gottes, über die unser Gottesgelehrter, wenn sie ihm heute klar werden könnte, ebenso erschrecken würde, wie er vor einem Gespenst erschräcke; weil sich eine solche Lebendigkeit ohne physischen Grund gar nicht gedenken läßt.

Gerade jene Entgegensetzung, welche uns als letztes Vermächtniß der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der große Irrthum dieser ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus, ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt werden mußten. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die seyn, wie, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seyen? Der moderne Theismus, der von den geistigsten Begriffen anfangen zu können meinte, suchte vergeblich, von Gott zu der Natur zu gelangen. Es blieb ihm nichts übrig als, entweder ihre Existenz zu leugnen (welches im Idealismus versucht wurde), oder sie zu ignoriren, oder, was ebenso bequem ist und das nämliche sagen will, sich über sie, wie unser Gottesgelehrter, ins Nichtwissen zurückzuziehen. — Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg; so viel ist klar. Es war Zeit, umgekehrt Naturalismus, d. i. die Lehre, daß eine Natur in Gott sey, zur Unterlage, zum Entwicklungsgrund (nicht etwa zum höheren) des Theismus zu machen.

Dieser nothwendige Gedanke ist zuerst in unserer Zeit durch die

darum so genannte Naturphilosophie, die Alleinheitslehre, oder wie sie Hr. Jacobi sonst nennen will, zur Ausführung gekommen.

Wie nun dieß geschehen könne — diesen wissenschaftlichen Proceß versteht er nicht, wie er noch manches andere nicht versteht, und sollte eben deßhalb sich auch nicht darum bekümmern, oder gar darüber jammern. — Das Gold göttlicher Erkenntniß wird nicht auf dem nassen Wege thatenloser Thränen und müßigen Sehnens gefunden, nur im Feuer des Geistes wird es gewonnen.

6) „Man hat nur die Wahl, anzunehmen, daß das Absolute ein Grund, oder, daß es eine Ursache sey. Daß es Grund sey und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es Ursache sey und nicht Grund, der Theismus". S. 169.

Hierauf dient als Antwort, daß hier schlechterdings keine Wahl sey, daß das Absolute sowohl Grund als Ursache sey, und als beides gedacht werden müsse.

Da unser Lehrer nur das Erste leugnet, so haben wir auch nur dieses zu erweisen.

Gott, oder, genauer gesprochen, das Wesen, welches Gott ist, ist Grund — in zweierlei Verstand, der wohl unterschieden werden muß. Einmal ist er Grund — von sich selbst nämlich, sofern er sittliches Wesen ist. Daß jede Intelligenz einen Anfang ihrer selbst in sich selber haben müsse, der nichtintelligent sey, wurde schon bei Gelegenheit des vierten Satzes erwiesen. Aber Gott macht sich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. „Die äußere Schöpfung, sagt J. G. Hamann, ist ein Werk der größten Demuth"; einstimmig betrachten die geistvollsten Lehrer die Schöpfung als Herablassung. Wie kann sich Gott herablassen, als, indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich, zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sey, und wir das Leben haben in ihm? Aber er macht sich zugleich zum Grunde seiner selbst, da er nur insofern, als er diesen Theil seines Wesens (den nichtintelligenten) dem höheren unterordnet, mit diesem frei von der Welt, über der Welt — (nach dem Jacobischen Ausdruck als

Urſache lebt), wie der Menſch erſt dadurch ſich wahrhaft zur Intelligenz, zum ſittlichen Weſen verklärt, daß er den irrationalen Theil ſeines Weſens dem höheren unterwirft [1].

Daß Anſichten der Art nicht für ſolche ſind,. die einen ein für allemal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen, verſteht ſich, und es wäre in dem Betracht weiter nichts zu ſagen, als daß ſie ſich dann auch mit den gemeinen Begriffen begnügen und nicht in das Geſchäft des Philoſophirens miſchen ſollten.

Das hier Geſagte iſt zugleich auf alle die Variationen des nämlichen Entweder — Oder anzuwenden (die ganze Polemik iſt nur eine ewige Wiederholung), z. B. auf S. 175, wo die eine Behauptung (die des Naturalismus) ſo ausgedrückt iſt: das Abſolute ſey (!) nur das Subſtrat des Bedingten, wo Subſtrat ſo viel als Grund heißt. — Daß aber aus keiner von beiden Behauptungen, nämlich für ſich genommen, das Daſeyn des Weltalls erklärbar ſey, iſt allerdings gewiß.

Hiebei verdient bemerkt zu werden, daß, wenn in dem Bisherigen unſer großer Lehrer die gleiche Objektivität beider Syſteme eingeſehen zu haben ſchien, er S. 176 den „nie zu vertilgenden" Antagonismus beider wieder ſubjektiv erklären will, ganz einfach nämlich aus der ſinnlich-vernünftigen Natur des Menſchen! Eine Aeußerung, die nichts anderes als wahres Mitleid erregen kann.

Alle dieſe Entweder — Oder ſind durch den erſten Grundſatz der ſogenannten Naturphiloſophie abgeſchnitten; hätte der allein Weiſe unſerer Zeit auch nur dieſen verſtehen lernen, ſo konnte er ſich ſeine ganze Polemik erſparen, und hätte nicht bei allen Gelegenheiten, wo er den Gegenſatz berührt, z. B. S. 170 (wo das Entweder ſo unwahr und abgeſchmackt iſt als das Oder) und S. 177, wo er von Freiheit und Nothwendigkeit reden will, ſogar elendiglich dem Ziel vorbeigeſchoſſen.

7) „Nennt Gott nicht das unendliche Weſen, ſagt Platon, denn dem Unendlichen widerſtehet das Daſeyn; es iſt weſentlich weſenlos. —

[1] Man vergl. die Stuttgarter Privatvorleſungen, im vorhergehenden Band S. 429 und S. 433 ff. D. H.

Nennet ihn den, der das Maß gibt, in dem ursprünglich das Maß ist, saget: Er selbst ist das Maß". S. 14.

Diese in dem früheren Aufsatz (über Lichtenbergs Weissagung) befindliche Stelle ist eine von den anklingenden, da man meint das Rechte zu hören, und ist doch kein Ernst darin, indem man sich gleich nachher wieder auf den alten Irrwegen findet.

Hätte der Weise unserer Zeit nur das Eine Wort verstehen lernen, dem Unendlichen widerstehet das Daseyn, und ernstlich Anstalt gemacht, eine wahrhafte Endlichkeit, etwas Negatives in Gott zu setzen, so brauchte es all das Gezänke nicht. Aber davor erschrickt die Leerheit seiner abstrakten Begriffe, die von den bekannten, daß Gott ens realissimum, actuosissimum sey, in nichts verschieden sind. Gleich S. 164 versichert er wieder, alles außer Gott sey endlich — in Gott also sey keine Endlichkeit.

Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft seyn sollende, in der That aber wesenlose — Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist; solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes — wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn, die Behauptung eines solchen — Mangel an Aufrichtigkeit, die der wahrhaft redliche Kant gerade in diesen Dingen so sehr beklagte. — Für sein nothwendiges Denken kann niemand, und was einer wirklich nicht zu denken vermag, das soll er sich nicht anstellen zu vermögen. Fichte war, nach unseres gemeinschaftlichen Lehrers Erzählung (S. 116. 117), so ehrlich es herauszusagen: „Gott Bewußtseyn und Persönlichkeit zuschreiben, heißt ihn zu einem endlichen Wesen machen; denn Bewußtseyn, und jener höhere Grad desselben, Persönlichkeit, sind an Beschränkung und Endlichkeit gebunden." Warum ahmt ihm Hr. Jacobi nicht nach, da ihm eine Persönlichkeit Gottes — nicht bloß unbegreiflich (das gesteht er), sondern undenkbar seyn muß, solange er nicht eine Natur, ein negatives Princip in Gott erkennt? Man darf dieß behaupten, indem es nicht individuell, sondern allgemein und an sich unmöglich ist, ein

Wesen mit Bewußtseyn zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden — so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken. Etwas nicht denken können und es leugnen, sind ja doch noch ganz verschiedene Sachen.

Warum stellt sich denn Hr. Jacobi, als müßte Er — Er allein noch die Persönlichkeit Gottes halten, er, der gerade dasjenige Princip in Gott leugnet, wodurch allein Persönlichkeit möglich ist, und dessen Gott gerade ein ganz subjektloses Wesen seyn muß.

Alles Bewußtseyn ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität [1].

Bis dahin also, daß unser Lehrer eine solche Kraft in Gott anerkannt, oder bis er die absolute Identität des Unendlichen und Endlichen, die ihm in der Naturphilosophie ein so großes Aergerniß ist, und von welcher er stets nur in Bezug auf die Creatur gesprochen, ohne auch da sonderlichen Verstand davon zu zeigen — bis er diese Identität in Gott selber begreift, bis dahin mag er nur unterlassen, andere zu belehren, daß sie Gott nicht den Unendlichen nennen sollen — bis dahin verlange er nicht, daß wir ihm auch nur einen Begriff von der Persönlichkeit Gottes zugestehen, und sein Reden von ihr für mehr als leeren Schall achten.

Nachdem durch die bisherigen Argumente, zufolge der Meinung unseres Lehrers, bewiesen worden, daß nur entweder Theismus oder Naturalismus angenommen werden könne, so folgen nun billig die Beweise, wodurch einleuchtend gemacht werden soll, daß das Höhere nicht aus dem Niederen, Göttliches, Wahres, Gutes nicht aus dem Natürlichen herzuleiten oder zu entwickeln sey.

8) „Daß die Dinge in der Welt gut sind — oder werden, spricht Aristoteles, davon kann doch weder Feuer noch Erde noch etwas dergleichen Ursache seyn, und jene Philosophen selbst (die das All für Eins halten — setzt Hr. Jacobi hinzu) können das nicht geglaubt haben".

[1] Vergl. a. a. O. S. 419 und S. 436. 439. 440. D. H.

S. 147. (Hieraus wird dann nachher gefolgert, daß diejenigen taumeln, welche nicht eine sittliche Ursache als Anfang setzen).

Den Aristoteles, und wie er eigentlich zu verstehen, lassen wir einstweilen bei Seite, um uns mit einem viel größeren Denker ins Klare zu setzen.

Er redet viel von einer Gewalt des Guten, und spricht nach Platon: Gott sey der Ursprung und die Gewalt des Guten. Nun ist doch Gewalt undenkbar ohne etwas, wogegen sie Gewalt ist. Also fordert das Gute selbst etwas, wogegen es Gewalt äußern kann, und was insofern nothwendig — nicht eben das Böse, aber doch — das nicht Gute ist. Nur indem es dieses von sich nicht Gute verwandelt, veredelt, es zum Guten macht, offenbart es sich selbst als das von sich Gute, zeigt es sich als Gewalt des Guten. So sagt auch Platon in der angeführten Stelle — nicht Gott bringe das Gute, sondern er bringe das Bessere hervor.

Woher kommt nun also dem Guten das nicht Gute, ohne das es gar nicht als das Gute seyn, sich offenbaren könnte? Will Hr. Jacabi den Ursprung des Nichtguten aus dem Guten herleiten? dann wäre ja das Gute, d. i. Gott, nicht, wie er sagt, der Ursprung und die Gewalt des Guten, sondern der Ursprung und die Gewalt des nicht Guten.

Also, wenn es von dem Guten nicht hervorgebracht seyn kann, muß es nothwendig in seiner Art so ewig seyn wie das Gute selber, und weil das Gute es nicht schaffen, ja unmöglich wahrhaft wollen kann, so kann das Gute es nur finden, wie wir es auch nur (in uns) finden; und so ist also das Nichtgute schon da, indem das Gute sich erhebt.

Weil aber dieses nicht Gute — nur kein wirkliches, aber doch ein mögliches Gutes, ein ins Gute Verwandelbares ist, weil es also das Gute doch der Möglichkeit nach enthält; weil ferner das nicht Gute nicht selber das Seyende, sondern nur der Grund des Seyenden, nämlich des Guten ist, den dieses als Anfang seiner selber in sich selbst hat: so können wir sagen, nicht nur das Erste, d. i. vor allem Seyende, sey das Gute, sondern auch das nicht selber Seyende, welches das

Gute als einen Grund seiner selbst in sich hat, sey ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach, also auf jede Weise sey das Gute der Anfang und das Erste.

Ich muthe meinem Gegner nicht zu, daß er diese Rede verstehe, die ich um seinetwillen nicht deutlicher machen wollte. Ich wende mich zu Aristoteles, dessen Stelle aus dem dreizehnten Buch der Metaphysik, so wie sie von Hrn. Jacobi gegen mich angeführt wird, gerade für mich ist.

„Schwierigkeit hat — so lautet sie bei ihm S. 148 — selbst für den geübten Forscher das Verhältniß des Guten und Schönen zu den Urstoffen und zu den Uranfängen. Ob in diesen etwas sey, das wir das wirklich Gute nennen mögen — (Aristoteles läßt die hier durchaus nöthige Bestimmung nicht aus) — oder ob es darin nicht enthalten, sondern später entstanden sey, dieß ist die Schwierigkeit. Bei den jetzigen Theologen gilt, wie es scheint, diese Frage für entschieden; sie verneinen jenes und behaupten, daß erst im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne **zur Erscheinung komme**" — (nicht überall erst werde, wie unser theologischer Philosoph solche Meinungen auslegt. Hiernach wäre nichts weniger als undenkbar, daß Aristoteles unter diesen Theologen eben vornämlich den Platon gemeint, den Hr. Jacobi gern zu seines Gleichen machen möchte, der aber, der Ewigkeit der Urbilder unbeschadet, gerade das behauptet, was Aristoteles hier anführt, der ebenso ein einst gewesenes Chaos annimmt, dessen Begriff unserem Gottesgelehrten ein Aergerniß ist, ja der sogar die Natur der Dinge aus einem ehemaligen Zustand der Unordnung erst später zu dem gegenwärtigen Schmuck der Anordnung gelangen (ἐς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι) läßt). — „Dieses thun sie (jene Theologen) aus Scheu vor einer wahren Schwierigkeit, die denjenigen entgegensteht, welche das Eine als Uranfang annehmen. Diese Schwierigkeit aber liegt nicht darin, daß man dem Uranfange das Gute als ihm beiwohnend (nicht als es seyend) zuschreibt; sondern darin, daß man das Eine (das eigentlich Seyende, das Gute als solches, — zugleich) zum Uranfange — (zu dem, was wir oben nur den Anfang des

Guten in ihm selber genannt haben) — den Uranfang (dann ferner) zum Urstoffe, und das Viele zum Erzeugnisse des Einen machen (es aus dem Einen herleiten) will" — also gerade darin, was in der Jacobischen Predigt das beständig Wiederkehrende ist, nämlich das Eine, das von sich Gute und Weise, sey auch der Anbeginn, der Uranfang, das Eine sey auch actu vor dem Vielen — kurz darin, was noch jetzt das Kreuz der Philosophie ausmacht, woran Hr. Jacobi nebst vielen andern geschlagen ist.

Nach dieser Erläuterung wird wohl jedermann für unsern Theologen räthlich finden, sich mit jenen alten Theologen nicht mehr zu befassen. Die sind ihm wirklich zu hoch; versuche er's lieber mit uns Geringen!

9) „Wir können uns nicht wähnen als ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht angezündet von der Finsterniß, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ohngefährs — wähnen, unsern Witz wahnwitzig anstrengend, das Leben sey vom Tode hergekommen, dieser habe auf jenes nur allmälich sich besonnen, so die Unvernunft allmälich auf die Vernunft, der Unsinn auf eine Absicht, das Unwesen auf eine Welt". S. 98.

Es müßte einen Stein erbarmen, wie kläglich Hr. Jacobi, seinen Witz wirklich wahnwitzig anstrengend, die Meinung seiner Gegner vorstellt. In der Widerlegung durch bloße Darstellung, durch Veränderung und Uebertreibung der Züge erst ins Weinerliche, dann ins Fratzenhafte, zuletzt ins Abscheuliche ist unser Theolog ein unverkennbarer Meister. So wie er die Sache hier darstellt, hat sie wohl niemand auch nur gedacht, noch viel weniger behauptet. Es sind wahre aegri somnia.

Findet denn der Witzige das Gegentheil so natürlich, daß der Tod aus dem Leben herkomme? Was kann den Lebendigen bewegen, Todtes zu schaffen, da doch Gott ein Gott der Lebendigen ist, und nicht der Todten? Es ist unbedingt begreiflicher, wie aus dem Tod — welcher freilich kein absoluter Tod seyn kann, sondern nur Tod, der Leben in sich verschließt, — Leben hervorgehe, als umgekehrt, wie das Leben sich in den Tod hinab begebe, verliere.

Seyn und Leben, Nichtseyn und Tod sind doch wohl auch unserem Gottesgelehrten gleichbedeutende Dinge. Wie sagt er denn (S. 158) „der Gott des Theismus rufe aus dem Nichtseyn hervor das Seyn". Da wären wir also doch ein aus der dummen Nacht des Nichtseyns *ausgekrochenes* Lebendiges, unser Leben wäre wirklich vom Tod hergekommen. Der Gottesgelehrte müßte ja nach seinem Grundsatz sagen, der Gott des Theismus rufe hervor aus dem Seyn (dem eignen) das Nichtseyn (das nichtige Seyn der Dinge in der Welt).

Ebenso mit Licht und Finsterniß. Er scheint begreiflicher zu finden, daß das Licht die Finsterniß gezeugt, als daß umgekehrt jenes aus dieser aufgegangen. Daß Finsterniß Licht *anzünde*, hat wohl noch niemand gesagt (obwohl ein unerwarteter Sinn darin liegen könnte), daß aber Finsterniß Feuer in sich verschließt, lehrt das gemeinste Feuerexperiment mit Stahl und Kiesel. — Auch die mosaische Schöpfungsgeschichte, welche unser aufgeklärter Theolog nach Herder als eine allegorische Darstellung des Morgens — als eine Art von Panorama des Sonnenaufgangs — erklärt, weiß nichts davon, daß die Finsterniß vom Licht herkomme.

Meine wahre unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben ohne Unterschied von einem Zustande der Einwicklung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswicklung wie todt und finster ist, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde gesenkt wird[1].

Ich behaupte sogar aller Jacobischen Logik zum Trotz, daß es selbst im *Denken* und *Forschen* wohl möglich ist, sogenannte klare Begriffe sich zu verschaffen, aber nicht von ihnen *auszugehen*, weil man unfehlbar bei ihnen sitzen bleibt. Gewöhnlich sind sie so klar, so ausgeleert von Substanz, daß es unmöglich ist, mit ihnen noch an das eigentlich Dunkle, d. i. ans Reelle, heranzukommen. Ich glaube vielmehr, der gesunde, natürliche, *darum auch allein fruchtbare* Gang des Denkens und Forschens sey, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsterniß zu Licht, vom chaotischen Stoff und Gemenge der Gedanken

[1] Vgl. a. a. O. S. 441. D. H.

durch allmähliche Bestimmung zur Anordnung und gesetzmäßigen Entfaltung zu gelangen.

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem

ist (ich wiederhole es auch hier) des ächten Künstlers Art — ist auch Gottes Art.

Nach der Philosophie, welche unser durchaus klarer Theolog bekennen muß, verhält sich in der Schöpfung die Gottheit wie die Sonne, die Wolken zusammenzieht, sie erst macht; nach der Philosophie, die ihm ein Gräuel ist, wie die Sonne, die schon daseyende Wolken zertheilt [1].

Wir schließen mit dem erhabensten Resultat, bis zu welchem sich für dießmal das Jacobische Philosophiren erschwungen.

10) „Wohl gibt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen — aber zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten". S. 152.

Dieses in einer Anmerkung versteckte Bekenntniß nebst der angehängten Unterscheidung muß allen treuen Verehrern und den paar Nachbetern des Hrn. Verfassers sonderbar vorkommen. Sie werden fragen, wo denn das so gepriesene und von ihnen utiliter acceptirte Nichtwissen hingerathen sey: wohin die geistreiche Lehre: „Ein Gott, der gewußt werden könnte (von dem es also ein Wissen gäbe), wäre gar kein Gott" [2], wohin so viele andere gleichen Schlags, z. B. „Alle Philosophen wollten das Wahre wissen, aber sie wußten nicht, daß, wenn das Wahre menschlich (also aus menschlicher Vernunft) gewußt werden könnte, es aufhören müßte das Wahre zu seyn, um ein bloßes Geschöpf

[1] Dieses ist auch wahrhaft Platonische Lehre. — Wer den Platon erst aus der lateinischen Uebersetzung geradebrecht, dann aus der Stollbergschen, ja Kleukerschen Uebersetzung, seit ein paar Jahren aus der (noch nicht vollendeten) Schleiermacherschen kennen gelernt, der sollte sich billig nicht herausnehmen, über Platon mitzureden.

[2] Jacobi an Fichte, Vorrede S. IX.

menschlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens wesenloser Einbildungen zu werden“[1], oder: „mit seiner Vernunft (der nämlichen doch, aus der jetzt ein absolutes Wissen von Gott, das Gewisseste im menschlichen Geiste entspringt?) mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtseyn seiner **Unwissenheit desselben — Ahndung** des Wahren gegeben[2].

Wenn aber die lieben Verehrer auch den Abfall von dem bisherigen, hauptsächlich in Bezug auf Gott behaupteten Nichtwissen zuguthalten, weil er doch nur in einer Anmerkung — recht als ein Abfall — zum Vorschein kommt, weil also Hoffnung ist, daß dieses neue Wissen doch nie in den Text kommen, zum Text sich erheben werde — wenn sie denn ferner auch die feine Unterscheidung von Wissen und Wissenschaft sich gemerkt, wie sollen sie wieder den letzten Theil der Behauptung mit der — ebenfalls in einer Anmerkung befindlichen Aeußerung S. 35 reimen, „der dreieinige allgemein unphilosophische (!) Glaube an Gott, die Natur und den eignen Geist müsse auch ein im strengsten Sinn philosophischer, in der Reflexion (d. h. doch wohl in der Wissenschaft?) bestätigter Glaube werden?“ Man sieht, das Gewirre der Vorstellungen ist nicht geringe, und die verschiedenen Theile des zusammengestoppelten Buchs weichen nach allen Seiten auseinander[3].

[1] Ebendas. S. 26.

[2] Ebendas. S. 29.

[3] In dem voranstehenden Aufsatz S. 8 liest man auch: „Wer Gott nicht siehet, dem ist die Natur ein Vernunftloses“. Aber schon S. 177 ist die Natur wieder vernunftlos. — Dort heißt es (freilich auch nur in der Anmerkung S. 34): „der Verstand isolirt ist materialistisch und unvernünftig, er leugnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt ist idealistisch und unverständig, sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückelte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich verständig und vernünftig, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht — an Gott, an die Natur und den eignen Geist“. — Alles übrige Sonderbare beiseitgesetzt, so wird hier eine Vereinigung von Verstand und Vernunft anerkannt, die, weil sich beide nach S. 177 zueinander verhalten, wie sich Naturalismus und Theismus verhalten, auch eine mögliche Vereinigung dieser beiden einschließt. Aber zwischen diesen beiden ist nach S. 150 (im Text) „keine Annäherung, noch weniger Vereinigung zu einem Dritten, in

Hr. Jacobi statuirt ein unbedingtes Wissen Gottes — wahrscheinlich eines persönlichen —, das unmittelbar aus der Vernunft entspringt. Hierin kann ich ihm nicht beistimmen, und indem mein Lehrer mir so zu sagen Recht gibt, behauptet er weit mehr als ich je verlangt. Das reine, unmittelbare Wissen der Vernunft kann nur ein Wissen vermöge ihres absoluten Gesetzes seyn — ein Erkennen des Widerspruchs, oder der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, als des Höchsten. Dieses Erkennen ist zwar insofern auch ein Erkennen Gottes, inwiefern das Wesen jener absoluten Identität implicite schon Gott, oder, genauer zu reden, dasselbe Wesen ist, welches sich zum persönlichen Gott verklärt. Aber ein Wissen oder Erkennen des persönlichen Gottes kann es doch nicht heißen. Auch habe ich es nie dafür gegeben, sondern ausdrücklich das Gegentheil erklärt [1]. — Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als Ω, aber als das A ist er nicht, was er als das Ω ist, und inwiefern er nur als dieses — Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden [2], es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als Ω Deus explicitus ist.

Ein unmittelbares Wissen von einem persönlichen Gott kann auch nur ein persönliches Wissen seyn, beruhend wie jedes der Art auf

dem sie sich ausgleichen, möglich". Auch der Verstand behält nur das Recht, gegenüber von der Vernunft — zu verstummen.

Des Verfassers Anmerkungen verhalten sich zu seinem eignen Text, wie die mancher Commentatoren zu fremdem. Fast sollte man wünschen, könnt' es helfen, er möchte künftig, da ihm der Text ohnehin etwas auszugehen scheint, Noten ohne Text — nur Anmerkungen schreiben.

[1] Man sehe die Abhandlung: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, Philos. Schriften, I. Band, S. 505 [S. 412 des vorhergehenden Bandes].

[2] In der ersten Darstellung meines Systems (Zeitschrift für speculative Physik, Band II, Heft 2. [Band IV]), auf die ich immer wieder verweisen muß, habe ich mich enthalten, die absolute Identität, inwiefern sie noch nicht bis zu dem oben bezeichneten Punkt evolvirt war, Gott zu nennen, wovon sich jeder durch eignen Anblick überzeugen kann. Erst in späteren, weniger strengen Darstellungen bin ich davon abgewichen, weil ich keine weiteren Mißverständnisse über diesen Punkt besorgte.

Umgang, wirklicher Erfahrung. Aber dieses gehört nicht in die Philosophie, ist, wie gesagt, nicht Sache der Vernunft, und ist von Hrn. Jacobi, bei dem übrigens alle diese Begriffe durcheinanderlaufen, schwerlich gemeint worden.

Aber eben dieses Daseyn Gottes als persönlichen Wesens ist Gegenstand — recht eigentlich der Wissenschaft, und nicht nur überhaupt, sondern ihr höchster, letzter Gegenstand, das Ziel ihres Strebens, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen hat, und das sie gerade zu der Zeit erreicht, da Hr. Jacobi noch Einmal es vor ihren Augen hinwegreißen will (der schwerlich einen verständigen Sinn der Worte anzugeben wüßte: das Wissen von Gott könne sich nicht zur Wissenschaft gestalten, indem vielmehr umgekehrt das Wissen aus der Wissenschaft sich gestalten muß) — und durch eben diejenige Philosophie, welche der nämliche gute Mann — des Atheismus beschuldigt.

3.

Das Allgemeine.

(Eine allegorische Vision.)

Ist es mir im Vorhergehenden gelungen, die Unwahrheit, ja die Ungereimtheit der — nicht bloß gegen meine Lehre, sondern mich selbst — erhobenen Anklage darzuthun, zugleich die Ursachen und Quellen derselben aufzudecken, so wird es jetzt verstattet seyn, die Sache auf eine freiere, mehr heitere Weise zu nehmen.

Doch dringen sich zuvor einige allgemeine Bemerkungen auf, welche ich der Sache der Wissenschaft und der freien Untersuchung überhaupt schuldig zu seyn glaube.

Verbreitet über den ganzen menschlich gebildeten Theil der Erde, befestigt durch göttliche Anstalten, durch Gebräuche, Sitten und Gesetze, ist der Theismus das System der Menschheit, der öffentliche Glaube aller Verfassungen, in denen Recht und Ordnung wohnt.

Diese Allgemeinheit und Oeffentlichkeit des Theismus erregt aber nur um so dringender den Wunsch, ja die Forderung, ihn zum Mittelpunkt aller menschlichen Einsichten zu machen, also ihn so lange selbst als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu betrachten, als nicht alle Erkenntnisse von ihm durchdrungen, und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug gesetzt sind.

Das Gefühl, daß eine so außerordentliche Erkenntniß, wie die eines persönlichen Wesens, das mit menschenähnlichem Gemüth und Geist

die Welt lenkt, nicht isolirt, abgeschnitten von allen andern, für sich bleiben könne, daß sie mehr und mehr die Seele aller übrigen werden müsse; dieses Gefühl war vor noch nicht allzulang verflossenen Zeiten allgemein vorhanden, wenn der Zweck auch nicht immer oder vielmehr höchst selten auf die rechte Weise gesucht worden.

Was lag z. B. der Menge, selbst ins Kleinliche getriebener, physikotheologischer Versuche zum Grunde, als die Meinung, daß der Theismus erst dann vollkommen begründet, nach Würden verherrlichet seyn werde, wenn nicht nur alles Menschliche, sondern auch alles Natürliche von ihm durchdrungen seyn würde.

Bloß partielle, empirische Versuche konnten zu einer solchen Durchdringung nicht hinreichen. Nur durch eine wahrhaft centrale, alles umfassende Wissenschaft, nur durch Philosophie war sie möglich. Also forderte der theistische Glaube selbst zu seiner allseitigen Verklärung Philosophie als Wissenschaft.

Philosophie ist aber etwas, das nur auf ganz freie Weise erzeugt werden kann. Sobald ihr ein bestimmter Zweck vorgehalten wird, den sie schlechterdings erreichen soll oder muß, so hört sie auf Philosophie, d. h. freies Streben nach Wissenschaft, zu seyn. Wird also überall Philosophie zugegeben, so muß zugegeben werden, daß sie auch das Höchste, allen Menschen Angelegenste, Erwünschteste, nur auf freie Art, durch uneigennützige Untersuchung, nach einer bloß inneren Nothwendigkeit ihrer selbst finde und zu Tage schaffe.

Der Theismus würde daher dem eignen nothwendigen Zweck im Wege stehen, wenn er sich eine einschränkende Kraft auf die Wissenschaft zuschreiben, sich ihr als System — als schon fertiges, keine weitere Begründung zulassendes entgegenstellen wollte.

Gibt er sich einmal als Gegenstand freier Forschung zu, so muß er auch zugestehen, selbst noch als wissenschaftlich zweifelhaft betrachtet zu werden, ja er muß verstatten, wenn es möglich wäre, auch das Gegentheil seiner Lehre auf eben diesem Wege an den Tag zu bringen.

Wollte er dieser Freiheit sich widersetzen, so würde er auch die Möglichkeit, durch Wissenschaft höher entfaltet zu werden, hinwegnehmen;

er würde zugleich „fanatischer seyn, als alle auf Tradition gegründete Religionen“ [1], und die Idee, welche bestimmt schien dem menschlichen Geiste den höchsten Schwung zu geben, zum Mittel machen, ihn auf immer zu lähmen.

Wenn aber der öffentliche Glaube keine einschränkende Kraft in Bezug auf die Wissenschaft ausüben kann, wie viel weniger darf dieses Recht einem Grundsatz eingeräumt werden, der die Philosophie für wesentlich atheistisch, und demnach den Theismus für wesentlich unphilosophisch erklärt. [2]

Dieser im eigentlichen Verstande **fanatische** Grundsatz sollte Menschen billig wie Gott verhaßt seyn, nicht bloß weil er die Ueberzeugung von Gott in einen ewigen Zwiespalt mit dem menschlichen Verstande, und dadurch den Menschen selbst in einen nie aufzuhebenden Widerspruch mit seiner eignen Natur setzt, sondern weil er eine jedem wissenschaftlichen Forscher drohende Waffe darbietet, die Verfolgungswuth, niedrige Rachsucht oder Bosheit nach Willkür — und sogar noch mit dem

[1] Worte des Hrn. Jacobi und eigne Meinung, wie es schien, in seiner Explication der philosophischen Absicht des Nathan. Wider Mendelssohns Beschuldigungen, S. 76.

[2] Es geht mir bei, daß Hr. Jacobi in den Briefen über Spinoza, nachdem er die oben zu Anfang des ersten Abschnitts [S. 39] angeführten Sätze aufgestellt, erklärt, und zu unterstützen gesucht, hintendrein [schon in der ersten Ausgabe S. 177 [Seite 234] der zweiten] mit der Anmerkung kommt, daß er keineswegs gemeint sey, sie als Theses anzuschlagen und gegen jeden Angriff zu vertheidigen, mit Hinzufügung der humanen Betrachtung: „auch im Reiche der Wissenschaften wird durch Krieg selten viel gewonnen“. Nun hatte er sie S. 223 als den Inbegriff seiner Behauptungen aufgestellt. Behauptungen sind aber doch wohl Aeußerungen, die behauptet werden, und etwas behaupten heißt, es gegen jeden Angriff vertheidigen. — Diese spätere Anmerkung, auf die sich Herr Jacobi berufen möchte, ist also nur ein neues Beispiel der ihm eignen Art, sich mit Meinungen dreist herauszuwagen, aber jeder ernstlichen Prüfung künstlich auszuweichen. [Eine Prüfung von Seiten Mendelssohns war ihm inzwischen schon angekündigt worden]. Uebrigens beruht die ihm [auch von mir] zugeschriebene Meinung (vom nothwendigen Atheismus der Vernunft — oder wie er jetzt sagt des Verstandes) nicht bloß auf jenen drei Sätzen, auch die neueste Schrift enthält Belege derselben, die schon oben angeführt worden. Andere Stellen werden dieser unten zur Sprache kommen.

Schein einer kühnen, sich über die gemeinen Systeme hinwegsetzenden Denkart — gebrauchen können. Denn der verstörte Kopf, der von jenem Satz einmal überzeugt ist, oder überzeugt zu seyn vorgibt, kann zwar, wenn es ihm beliebt, den Forscher, der an Entwicklung der höchsten Ideen aus den Tiefen der Erkenntniß arbeitet, als einen aufrichtig Irrenden — belächeln; aber was hindert ihn, eben denselben, sobald es ihm gelegen ist, als einen absichtlichen Betrüger anzugeben, der unter dem Schein, die Lehre vom Daseyn Gottes zu begründen, sie vielmehr künstlich zu untergraben suche?

Sollten nun billig alle Denker, denen Herz und Kopf an der rechten Stelle sind, einstimmig gegen einen solchen, auch nur theoretisch aufgestellten Grundsatz sich erheben, wie vielmehr, wenn er bereits in Anwendung gebracht worden, wenn gleichsam unter dem Schutz desselben irgend ein Einzelner sich die Rechte eines Herzenskündigers herausgenommen hat, den Mangel der Gründe, die er für seine Beschuldigungen aus wirklichen Behauptungen des Gegners schöpfen mußte, durch eine sich beigelegte Kenntniß der innersten Ueberzeugung desselben ersetzend? Wer sich dieses erlaubt, hat das Grundgesetz alles gelehrten Verkehrs gebrochen und dadurch sich selbst außer allem Gesetz erklärt. Könnte in der gelehrten Republik je aller Gemeingeist in dem Grad erlöschen, daß eine solche Anmaßung geduldet würde, dann wäre es bald mit der Freiheit aller Untersuchung dahin, und die Wohlthat, welche gute und große Regenten durch Verstattung derselben dem menschlichen Geschlecht erzeigen, ginge durch die Frechheit des einen Theils und die Feigheit und Niedrigkeit des andern — durch und unter den Gelehrten selbst wieder verloren.

Wer sich einer solchen Vermessenheit laut und kräftig widersetzt, erwirbt sich ein Verdienst um das literarische Gemeinwesen überhaupt, und führt in der That, wenn es auch in solcher Verbindung geschieht, nicht seine persönliche Sache, sondern die Sache der wissenschaftlichen Freiheit alles Denkens und Forschens überhaupt.

Der Leichtsinn, mit welchem die Beschuldigung des Atheismus in der letzten Zeit häufig genug vorgebracht worden, würde auf eine fast

unglaubliche Gleichgültigkeit des Publikums in Ansehung der Sache selber schließen lassen, dürfte man nicht bei ihm die Kenntniß voraussetzen, daß diese verschiedenen Stimmen nur die vervielfältigten Echos einer und der nämlichen durch wissenschaftliche Nullität auf solche Mittel reducirten Klasse sind, und zugleich die jedem rechtlichen Mann natürlich inwohnende Verachtung solcher gehässigen Beschuldigung mit in Anschlag bringen. Nie — ich sage es laut — wird ein ehrenhafter Mann sich erlauben, nie hat es ein ehrenhafter Mann sich erlaubt, einen reinwissenschaftlichen Forscher damit anzufallen, daß er ohne weiteres sagt, er und seine Lehre sey gottesleugnerisch. Denn außerdem, daß ein Beurtheiler, welcher die Gründe eines Systems umgeht, schwerlich das Resultat desselben zu verstehen fähig ist, so würde ein nur um die Wahrheit, wenn auch ängstlich, bekümmerter Mann sich selbst vollkommen genug gethan haben, wenn er die ersten Gründe des Systems oder die Bündigkeit ihrer Entwicklung sieghaft bestritten hätte. Aber das Letzte ist schwer, jenes Erste dagegen gar leicht; wie Hr. Jacobi gesteht, daß er unmöglich gefunden, die Gründe des Spinoza zu widerlegen[1], wogegen ihm ganz leicht wurde, seine Lehre für Atheismus zu erklären. Nur Buben, dergleichen jetzt in der Literatur mitreden ohne Ernst, Tüchtigkeit und Erfahrung, oder Schwächlinge, die, ohne Kraft und Mittel zu solchem Zweck, alles über sie hinausgehende Streben unterdrücken möchten, spielen mit solchen Begriffen als mit Kleinigkeiten, oder greifen dazu, wie zum heimlichen Dolch greift, wer das offene Schwert zu führen nicht Muth noch Kraft hat.

Mir scheint, das Publikum sollte eben darum die Beschuldigung des Atheismus nie leicht nehmen, sondern ihr jedesmal die größte Aufmerksamkeit schenken, ja sie kann auf einen Punkt getrieben seyn, wo es selbst dem gemeinen Wesen nicht erlaubt ist gleichgültig zu bleiben. Denn obwohl ein philosophischer Staat nie auch entschiedene Gottesleugner verfolgen wird (weil aller Glaubenszwang unvernünftig), so könnten doch nach meiner Ueberzeugung Menschen, welche mit dem Namen Gott

[1] In seinem Französisch: qu'il n'en a jamais pu venir à bout avec de la bonne metaphysique. Lettre à Mr. Hemsterhuis p. 156.

nur Spiel und Betrug trieben, unmöglich öffentlicher Aemter fähig gehalten werden, wär' es auch aus keinem andern Grund, als weil zu präsumiren ist, daß demjenigen, der an nichts Unsichtbares glaubt, der mit dem Heiligsten nur Betrug vorhat, auch keine Eide noch andere, zuletzt nur auf unsichtbaren Gründen beruhende, Verpflichtungen heilig seyn werden. Wer einem Philosophen, der nicht ohne Wirkung auf sein Zeitalter geblieben, vorwirft, er suche mit den Worten Gott, moralische Freiheit, Gut und Bös nur irre zu führen, zu täuschen, absichtlich zu hintergehen, der sagt von ihm, daß er heimlich die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft untergrabe, hinterlistig die Bande aufzulösen suche, auf deren Erhaltung das wahre, innere und äußere Wohl des einzelnen Menschen und ganzer Völker beruht; der sucht den (leider! nicht ohne Ursache) schon verhaßten Namen des Philosophen in ihm zum Gegenstande des öffentlichen Abscheus zu machen.

Hier hat die öffentliche Meinung ein Recht, die offenste unumwundenste Erklärung zu fordern, damit nicht entweder ein Unwürdiger das Vertrauen, welches ihm der Charakter eines wissenschaftlichen Mannes erwirbt, mißbrauche, oder der andere, welcher das Mittel einer so frevelhaften Verleumdung angewendet, durch die öffentliche Impunität ein einladendes Beispiel zu ähnlichem Frevel für andere werde, und auf solche Art öffentliche Skandale, anstatt verhindert und gemindert, vielmehr befördert und vermehrt werden.

Hieraus mag das Publikum den Ernst begreifen, mit welchem ich die von Hrn. Jacobi gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen aufzunehmen nöthig fand, da mancher vielleicht der Meinung seyn könnte, sie hätten höchstens verdient, lächerlich gemacht, oder vielmehr von der Seite ihrer wirklichen Lächerlichkeit dargestellt, nicht aber widerlegt zu werden.

Nachdem ich indeß, zumal durch den letzten, wissenschaftlichen Abschnitt, alle Gerechtigkeit erfüllt hatte, fühlte ich doch lebhaft das Bedürfniß, ein Ganzes aufzustellen, wofür ich das Bisherige mit gutem Gewissen nicht gelten lassen konnte.

„Das also, sagte ich zu mir selbst, wären die Gründe, durch welche Hr. Jacobi alle wissenschaftliche Philosophie bestreitet — sie gern eines

nothwendigen Atheismus überführen möchte; die Gründe, auf welche er sich bisher so viel zu gut gethan. Ich kann nur bedauern, daß sie nicht besser sind; auch tüchtigere hätte ich aufzulösen verstanden. Eine so flache, höchst allgemeine Wissenschaft philosophischer Grundsätze, ja der ersten Regeln, der wesentlichsten Bestimmungen des gesetzlichen Denkens, gibt ihm den Muth zum Angriff auf ein durchdachtes Ganze der Wissenschaft. Mit solcher Unkenntniß der Grundgelenke meines Systems meint er blindlings ihm die Sehnen zu lähmen. — Wie wenig ist aber mit alldem der vielseitige Mann umfaßt! Offenbar macht das Wissenschaftliche nur den geringsten Theil von ihm aus, den bei weitem bedeutendsten aber die Kunst, mit welcher er, gleich einem gewandten Manne, der durch weniges viel auszurichten versteht, mit geringen und fast nicht der Rede werthen Begriffen sich eine solche Breite gegen die Welt zu geben weiß, indem er sie nach verschiedenen, ja nach allen Seiten hinwendet"

Unter diesen Ueberlegungen kam es mir vor, als ließe sich jene Vielseitigkeit nicht besser umfassen, als wenn sie in Handlung, Hr. Jacobi also in thätiger Hinwendung nach allen jenen Seiten betrachtet, und dann zugleich beobachtet würde, wie er von einer jeden zurückkäme.

Diese Vorstellung beschäftigte mich bald so lebhaft, daß sie in wenigen Augenblicken sich vor mir in allen ihren Theilen ausgebildet hatte, und endlich in eine wirkliche Vision überging, mit deren Erzählung ich hoffen kann, dieser Schrift erst die gehörige Vollendung zu geben.

Ich sah eine unermeßliche Menge von Menschen von allen Arten, Geschlechtern, Altern und Beschäftigungen vor mir, worin ich nicht umhin konnte, nach einigem Bedenken das liebe sogenannte Publikum, oder auch das vielbesprochene Zeitalter zu erkennen. Hr. Jacobi stand dieser Menge als Redner gegenüber; ich konnte wohl sehen, wie er mit vieler Aktion sprach, aber der großen Entfernung wegen nichts hören. Indeß wie er redete, gleich als wären seine Worte lauer Regen, schmolz die Menge nicht anders als Schnee hinweg, ein Theil verlief sich dahin, der andere dorthin, nur noch ein kleiner Kernhaufen widerstand, der

schlechterdings nicht wegzubringen schien. Hiedurch erhielt auch ich Raum näher zu treten, und bemerkte nun, daß ihm einer von den übrig Gebliebenen bereits zu antworten angefangen hatte, wovon ich nur noch Folgendes vernahm.

„Da Sie die schwächste Note des Theismus angeben, unter welcher nicht leicht noch einige Religion stattfinden kann, so ist das praktische Postulat Ihrer Schriftstellerei die allgemeine Gottesleugnung. Aber unmöglich können Sie doch die ganze Zeit zur gottesleugnerischen herunter demonstriren[1], besonders da sich weit kräftigere Regungen lebendiger Religion, ja sogar Vorzeichen eines nicht allegorischen, sondern ernstlich gemeinten Christenthums von solchen Seiten hervorthun, von welchen Sie es am wenigsten erwartet haben.

„Sie der Retter des Theismus? — Gestehen wir, Sie benehmen sich dabei auf eine sonderbare Art. Ohngefähr wie der Befehlshaber einer festen Stadt, der dem davor liegenden Feinde nicht nur das Geschütz sammt Pulver und Kugeln, sondern sogar den Mundvorrath der Besatzung hinausschickte, bloß in der Absicht, sein Herz zu zeigen, und in der Gewißheit, daß er verhungere, und also die Festung doch eigentlich

[1] Man hat in öffentlichen Blättern dieses Jahrs ein Gelegenheits-Carmen zu Ehren des Hrn. Jacobi gelesen, worin dieser unter andern auf folgende Art verherrlichet wird:

„Gottes-Lehrer (l. Leerer) bist du unsrer Gott leugnenden Zeit"

Fast so rührend, wie das bekannte (von Hrn. Jacobi selbst erwähnte) Sinngedicht Nicolais:

„Es ist ein Gott, das sagte Moses schon,
Doch den Beweis gab Moses Mendelssohn."

Obgleich eine gewisse Lahmheit im Ganzen, besonders der Jacobisch (man s. tiefer unten) verkürzte Gott auf einen etwas ärmlichen Dichter schließen läßt, so ist doch bekannt, daß solche Clienten immer am besten wissen, wodurch ihr Principal am meisten geschmeichelt wird. Daher es wohl kaum ungerecht wäre, anzunehmen, daß jener Vers nur die eigne geheime Meinung des Verherrlichten von seinem Beruf enthalte, wenn auch nicht seine ganze Schriftstellerei den vollgültigsten Beweis des wirklichen Vorhandenseyns dieser Meinung abgäbe.

nicht ihm genommen werden könne. Anstatt den Verstand durch noch kräftigeren Verstand zu bekämpfen, wollen Sie ihm lieber gar absterben, als könnte Ihnen der Verstand auch nicht mehr bei, oder als verlören ihn alle anderen, wenn Sie des Ihrigen sich begäben. Es ist das alte Stratagem des Vogels Strauß, der seinen Kopf in den Sand steckend meint, dem Verfolger ebenso unsichtbar geworden zu seyn wie dieser ihm.

„Das wäre ächter Theismus, der behauptet, nicht nur, daß es keine wissenschaftliche Erkenntniß Gottes gibt, sondern, daß wir die Natur eines solchen persönlichen Wesens nach unserer Vorstellungsart **unmöglich** finden müssen?[1] — Das wäre Theismus, das Meisterwerk der Schöpfung, das Ebenbild Gottes, „den Er sich selbst zu schaffen vorbehielt, dem Er Seinen Geist einhauchte", für so dumm zu halten, daß man sagen dürfe (S. 168), unmöglich sey ihm darzuthun, daß die Natur — die Ihrige versteht sich, diese unter unsere Füße erniedrigte — nicht Gott, nicht Schöpfer, daß sie nur Werk und Geschöpf sey, unmöglich also sey ihm den plumpesten Fetischismus roher Wilder mit dem Verstande zu widerlegen?

„O! daß er käme, der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systems uns eröffnete! Er würde ein empfängliches Geschlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unserer Väter nicht wiedergewonnen, aber doch die leeren Begriffe eines sogenannt-philosophischen Glaubens und Unglaubens, mit denen wir uns so lange gebrüstet, schmerzlich belehrt von ihrer Unzulänglichkeit, rein in uns ausgerottet haben. Könnten Sie den wahren Theismus lehren, die Zeit würde Sie auf den Händen tragen, und Sie brauchten nicht schon auf dem Titel Ihrer Bücher zu klagen: „Es gibt unempfängliche Zeiten". Unempfänglich ist freilich auch die gegenwärtige, aber auf zweierlei Art, für einiges, weil es über, für anderes, weil es wirklich unter ihr ist.

„Lassen Sie sehen, was der Hauptinhalt des theistischen Glaubens ist, und lassen Sie uns damit Ihre Reden vergleichen.

[1] Jacobis David Hume, oder über Idealismus und Realismus, S. 189.

„Der erste Artikel dieses Glaubens war von Anbeginn bis jetzt, daß Gott diese gegenwärtige Welt freiwillig erschaffen, daß sie also nicht von Ewigkeit her existire, sondern ihrer Natur nach anfänglich und endlich — somit überhaupt die Zeit dieser Welt eine bestimmte Zeit sey.

„Sie dagegen lehren: „daß Gott nothwendig, von Ewigkeit her erschaffen habe, wird auch von dem tiefer denkenden Theisten nicht geleugnet". (S. 174). Hätten Sie nur dieß Eine Wort nicht gesagt! Dieß Eine zeigt, daß Sie für die eigentlichen Tiefen, für die höchste Paradoxie dieses Systems, welche, überwunden, sich in die kühnsten und zugleich einfachsten Gedanken auflöst, keinen Sinn — daß Sie, trotz der beständigen Versicherungen, der Verstand sey antitheistisch, für die Behauptung dessen, was eigentlich in diesem System den Verstand anzustoßen scheint, aber gerade deßhalb die höchste Kraft des Verstandes erfordert, — selber keinen Muth haben, indem Sie ihm leichtherzig ausweichen. Wenn Sie einmal über diesen Punkt hinweg sind, was hat dann noch der Theismus Unbegreifliches, oder jene ewige Zeit, die Ihr Haupt-, ja Ihr einziger theoretischer Einwurf gegen den Pantheismus ist[1], Anstößiges?

„Ein zweiter Hauptartikel des theistischen Glaubens ist, daß wir, vermöge unseres freien Willens, auch in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, daß dieser Wille eine von jenem persönlichen Wesen als solchem unabhängige Wurzel hat, kraft deren er zu beidem fähig ist, sich in Liebe ihm zu, oder in Verschlossenheit von ihm abzuwenden. Sie aber erklären, die Freiheit des menschlichen Willens bestehe bloß in einer unbegreiflichen Kraft zum Guten, nimmer aber in der, wie Sie meinen, unseligen Fähigkeit, das Böse wie das Gute zu wollen. Der Mensch, setzen Sie hinzu, sey vielmehr bloß, inwiefern diese unselige Fähigkeit ihm beiwohne, nicht frei (S. 97). Was heißt dieß anders, als das Wort Freiheit beibehalten, die Kraft derselben aber, den eigentlichen

[1] Wie nämlich Jacobi diesen versteht, als hätte aus der Thatsache, daß die Dinge sich bewegten und veränderten, Spinoza geschlossen, sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben. (Zus. im Handexemplar). — Briefe über Spinoza S. 410, vergl. Vorrede zu eben demselben Buch S. XX.

Willen, den Menschen entziehen?' Und dabei erlauben Sie sich die unverantwortliche Zweideutigkeit, zu sagen: „dieses Vermögen, seine sinnlichen Neigungen nach den Forderungen der Tugend zu bestimmen, sey von jeher die moralische Freiheit genannt worden (ebend.), welches entweder eine unbegreifliche historische Verblendung oder ein offenbar betrügliches Vorgeben ist, um so irreführender, als das Falsche davon auf dem bloßen Wörtchen die beruht. Das natürliche Gefühl, gleichwie der Verstand, sagt uns, daß, wenn es zu dem, was bös genannt wird, keinen freien Willen gibt, auch das Böse unmöglich ein wahrhaftes Böses seyn kann; Sie aber wollen das Wort nicht haben, und ziehen sich, um aller weiteren Nachfrage wegen dieses — wahrlich nicht bloß materiellen, sondern formellen Widerspruchs zu entgehen, in Ihr gewöhnliches geheimnißvolles Dunkel zurück. Wollten Sie jedoch einmal über diese Abgründe der Wissenschaft auf der leicht geschlagenen Brücke Ihrer Unwissenheit hinwegschreiten, warum gestanden Sie nicht lieber gleich, Sie begreifen gar nichts von der Sache, als daß Sie uns jetzt unter dem Schein, eine moralische Freiheit zu behaupten, sogar den Begriff derselben hinwegzunehmen suchen?

„Ein dritter wesentlicher Artikel dieses Glaubens ist der Gedanke einer künftigen näheren Vereinigung mit dem Gott, den wir hier nicht sehen, dem persönlichen, und einer gleichmöglichen weiteren Entfernung von ihm — der Gedanke einer Scheidung der Guten und Bösen, welcher ohne eine eigentliche Geisterwelt schlechterdings undenkbar ist. Sie

' Friedrich Schlegel in der Recension des Woldemar drückt sich hierüber so aus: „Da er (Jacobi) trotz der schönen Lobreden auf die **angebliche** Freiheit, den Willen leugnet; indem er ihn theils mit dem vernünftigen Instinkt für identisch (Br. über Spin. S. XXIX. XXXVIII. Allwill S. XVIII Anm.), theils für einen „Ausdruck des göttlichen Willens", für einen „Funken aus dem ewigen, reinen Lichte", für eine „Kraft der Allmacht," für einen Abdruck des göttlichen Herzens in dem Innersten unseres Herzens (Spin. S. XIV. S. 253. Allw. S. 300) erklärt: so kann seine Sittlichkeit nur Liebe oder Gnade seyn; auch scheint er von keiner Tugend zu wissen, welche Gesetze ehrte, und sich in Thaten bewiese". Man s. Charakteristiken und Kritiken von A. W. Schlegel und Friedrich Schlegel. Erster Band S. 40. 41.

aber machen ungescheut die Natur zum Inbegriff alles Endlichen, und erklären, daß „alles, was ist, außer Gott, der Natur angehört und nur bestehen kann im Zusammenhang mit ihr". (S. 164).

„Ach, daß Sie geschwiegen hätten! Sie wollen andern Theismus lehren, und wissen sich in den wesentlichen Elementen desselben nicht zu finden — geben Sie selber auf, wie in jenem ersten Hauptartikel, sogar gegen eine eigne frühere, bessere Meinung[1]. Sie werfen andern Spiel und Betrug mit Worten vor; wie soll man dann Ihr Verfahren mit dem Begriff der moralischen Freiheit nennen? Sie beschuldigen fälschlich eine Ihnen persönlich verhaßte Lehre, sie habe nebst der Idee von Gott und Freiheit auch die der Unsterblichkeit aufgeben müssen (S. 139), für sie sey außer der Natur nichts (S. 128); aber mit deutlichen Worten leugnen Sie den Gedanken der Geisterwelt, diesen liebsten zugleich und liebevollsten Glauben der Menschheit, mit welchem der Begriff einer persönlichen Fortdauer ebenfalls dahin ist. — Seit fünfundzwanzig Jahren ertragen wir das Genörgel von Religion und Glauben, mit dem Sie uns in den Ohren liegen, ohne daß wir an Einsicht und Erkenntniß, oder wenigstens an Befestigung unserer Ueberzeugung das Geringste gewonnen hätten. Jetzt wenden wir uns von Ihnen, indem wir nach dem Angeführten Ihren eignen Einsichten in diesen Gegenständen und selbst der Festigkeit Ihrer Ueberzeugungen wenig zutrauen können. Es befremdet uns nicht, dieß so zu finden; denn wo kein Verstand ist, da ist auch kein Ernst; aber wie will der Blinde die Blinden leiten?"

Mit diesen Worten wendeten sich alle wirklich um, und ließen den Gotteslehrer der gottleugnenden Zeit ganz erstaunt zurück. Während jener Rede hatten sich jedoch wieder Zuhörer zusammengezogen, nur erschienen sie mir jetzt gesondert in verschiedene Klassen, indem offenbar überall Gleiches sich zu Gleichem gesellt hatte. Ich selbst fand mich, jedoch mehr in der Gestalt eines Schülers als Meisters, bei einer derselben, deren Männer ich nach dem ganzen Aussehen für die wissenschaftlichen Philosophen halten mußte, wobei es sonderbar war, daß ich

[1] Briefe über Spinoza, S. 414.

auch Abgeschiedene darunter zu erblicken meinte, ja deren weit mehr als von noch lebenden.

Der Erstaunte schien doch bald wieder gefaßt. „Ich sehe wohl, rief er den Weggehenden nach, hier dominirt der leidige Verstand. So können nur die rein Verständigen reden, die ganz Irdischen, welche von jener himmlischen Sehnsucht, die göttliche Seelen mehr sättiget als alle Einsicht und Erkenntniß der Welt — von jener unbegreiflichen Mystik eines Geistes, wie der meinige, nie etwas geschmeckt, nie die entfernteste Ahndung gehabt haben. Nein, dieß Herz soll kein Verstand, keine Transscendental-Philosophie mir aus dem Leibe reißen".

Ich war über diese Wendung etwas verwundert, indem sie mir auf die vorige Rede zu passen schien, wie, um mit dem Sprichwort zu reden, die Faust aufs Auge. Ich hielt aber an mich, um so mehr, als er gleich nachher sich zu einer der gegenwärtigen Abtheilungen wendete, und sie Freunde der Vernunft! anredete; auch anfing, wahrscheinlich in der Meinung, die Vorigen damit zu widerlegen, dem Verstand alles Böse nachzureden, dagegen der Vernunft die größten Lobsprüche zu ertheilen. Wie sehr aber war ich überrascht, als von diesen ein derber Mann mit einem Doktor Luthers Gesicht das Wort nahm, und ihm folgendergestalt erwiederte:

„Sie erzeigen uns die Ehre, uns für Freunde der Vernunft zu halten. Das sind wir auch, so sonderbar es Ihnen vorkommen mag, wenn wir sogleich hinzusetzen, daß uns Ihr ehemaliger Vernunfthaß weit besser schien als Ihre gegenwärtige Vernunftfreundschaft, und daß Sie der Vernunft selber die größte Ursache zu dem bekannten Stoßseufzer geben: Bewahre mich Gott nur vor meinen Freunden, denn mit den Feinden will ichs schon auskämpfen!

„Sie glauben der Vernunft den Hof zu machen, wenn Sie den Verstand zum allgemeinen Sündenbock der Menschheit herabsetzen. Er ist nach Ihnen wesentlich atheistisch und fatalistisch (S. 34. 177 u a.). Was heißt dieß anders, als daß man, um an Gott und an moralische Freiheit zu glauben, auf allen Verstand Verzicht thun müsse, und da Sie in derselben Beziehung das Herz dem Verstande entgegensetzen, daß

nur das Herz, von dem das Sprüchwort sagt: das Herz ist dumm, aus diesem Grunde dazu gemacht sey, an Gott zu glauben? Meinen Sie, daß die Vernunft so unvernünftig über den Verstand urtheilen könne?

„Offenbar müssen Sie der Stifter eines neuen Ordens werden, dessen Gelübde das der freiwilligen Dummheit wäre, wie das der andern ein Gelübde der freiwilligen Armuth, der freiwilligen Keuschheit, des freiwilligen Gehorsams. Schwerlich jedoch würden Sie für diesen neuen Orden andere Mitglieder gewinnen als solche, die schon mit einer unfreiwilligen Dummheit und natürlichen Geistesarmuth behaftet wären. Wahrhaft geistige Menschen begnügen sich nicht, wenn es nur überhaupt Verstand — wenn es nicht geradezu der allerhöchste Verstand ist, Gott zu erkennen. Existirt Gott wirklich, so kann er als das allervollkommenste Wesen auch nur durch den allervollkommensten Verstand erkennbar seyn, nicht aber, wie Sie sagen, durch den Mangel alles Verstandes. Auf die Art, wie Sie von Gott zu wissen vorgeben, kann nur das Allerunterste, das eigentlich Nichtseyende gewußt werden, aber nimmer das Oberste, das allein von sich Seyende

„Der Verstand ist eine Gabe und Werk Gottes, und kann so wenig als eine andere Gabe oder ein anderes Werk seinen Geber und Urheber verleugnen. Sie antworten, der Verstand sey uns nicht für göttliche, sondern nur für weltliche Dinge gegeben; wenn er also göttliche Dinge richte, müsse er sie verkennen und verwerfen. Angenommen, nicht zugegeben, was Sie voraussetzen, so müßte doch der Verstand zuerst an sich selber den Verstand beweisen, denn der Verstand, der sich für etwas nähme oder zu etwas aufrichtete, das er nicht seyn könnte, wäre nicht mehr Verstand, sondern Unverstand. Suchen Sie also nicht gelehrter zu thun wie die Schrift, die einfältig sagt: der Narr spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott; nicht aber, wie Sie, der Verständige müsse in seinem Herzen sprechen: Es ist kein Gott.

„Daß Sie aber die Vernunft jetzt[1] über den Verstand erheben

[1] Jetzt; denn auch darin war Hr. Jacobi schon einmal entgegengesetzter Meinung gewesen. Briefe über Spinoza S. 166 der ersten Ausgabe. „Diesen

wollen, das ist eben Ihr größter Irrthum, Ihre größte Sünde gegen Vernunft und Verstand. Denn darin sind alle im Geiste Wandelnden, sie seyen nun Religiose oder zugleich Philosophen, einig, daß die Vernunft in geistlichen Dingen — zwar nicht, wie Sie ehemals gemeint, gar nicht mitreden dürfe, aber daß sie doch auch nicht das erste Wort, die vornehmste Stimme habe. Die Vernunft ist bei geistlichen Sachen wie das Weib in der Kirche, da soll sie schweigen [1], denn der Geist allein ist der Mann. Wenn aber der Mann gesprochen hat, dann darf, ja soll sie auch ein Wort mitreden, gleichwie ein frommer Ehemann sein Weib nicht zwingt, daß sie blindlings seinen Beschlüssen folgen muß, sondern sie mit Gründen gewinnt, und überzeugt, daß es so am besten ist. Ja, weil der Geist ein ungestüm und hitzig Ding ist, das oft gerade in den besten, ja geistlichsten Sachen am ungemessensten zufährt, so sitzt Frau Vernunft als ein kluges, treues Weib im Hause, daß sie sein Ungestüm mäßige, und ihm mit sanften Worten sage, was geht und was nicht geht. Weil aber Vernunft in manchen Menschen über ihre Schranke geht und, wie unkluge, böse Weiber thun, redet, wo sie hören, urtheilt, wo sie vernehmen sollte — darum die Vernunft, wie Sie ehemals gewollt, gar zum Tempel hinauswerfen, ist ebensowenig fein. Die Vernunft ist der Eitelkeit unterworfen, wie alle andern

praktischen Weg kann die in Armuth gerathene, oder speculativ gewordene — verkommene Vernunft weder loben noch sich loben lassen. Zu graben hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Daher muß sie hiehin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davongegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln" ꝛc. In der zweiten Ausgabe, S. 219, wird bei dieser Stelle der Vernunft schon eine Art von Ehrenerklärung gemacht, welche im Grunde so viel besagt, daß hier nicht von der rechten Vernunft — also von der Unvernunft gesprochen werde. — Damals erkannte also Hr. Jacobi einen schauenden Verstand, mit welchem als einer andern Asträa die Wahrheit und die Religion sammt ihren Gütern zugleich entflohen sey, und dem die armselige, hand- und fußlose Vernunft nur nachzukrüppeln versuche. Seit längerer Zeit aber ist nun vielmehr der Verstand zum Krüppel geworden, und muß der Vernunft, die bei Hrn. Jacobi (wer wird es leugnen?) jetzt wirklich Hand und Fuß hat, nachhinken, es ihr gleich oder nachthun wollen, wie der — Affe dem Menschen.

[1] Mulier taceat in ecclesia.

Creaturen Gottes, aber der Fromme wirft sie darum nicht weg, sondern scheidet und sondert das Wesen von der Eitelkeit und Narrheit. Gold bleibt und ist ebensowohl Gold, wenn es ein schändlich, unzüchtig Weib trägt, als ein fromm und züchtig Weib. Der *** Leib ist ebensowohl Gottes Creatur, als einer ehrlichen Matrone. Also auch die Vernunft, wenn sie in den Sophisten zur *** geworden, bleibt immer die Vernunft, wenn gleich verdorbene. Also soll man die Eitelkeit und Narrenwerk absondern und wegthun, nicht das Wesen und die Substanz, oder Creatur von Gott geschaffen und gegeben '.

„Was soll man nun also von Ihnen sagen, der Sie die holde Vernunft herausreißen aus ihrer stillen Beschränktheit, sie zur Sprecherin, zum Mannweib hinaufnöthigen, und am Ende wirklich zu dem machen, was sie nach dem Obigen in den Sophisten ist? Wogegen Sie den Verstand, den Mann, zum Schweigen verdammen, ihm das göttlich gegebene Vorrecht, Herr im Hause zu seyn, entziehen. Wo sind die Beweise, wo die Gründe dieses Verdammungsurtheils? Sie sagen, in der Philosophie komme alles Uebel vom Verstande her. — Von nicht genugsamem Verstande, sollten Sie sagen. Im Spinozismus z. B., dem einzigen wissenschaftlichen System, das Sie anerkennen, ist offenbar zu viel Vernunft, zu wenig Verstand. Kräftigerer Verstand entwickelt ihn in ein ganz anderes. Wären die göttlichen Dinge so leicht faßlich zu machen — erforderten sie nicht die allergrößte Kraft und Ausbildung des Verstandes, um begriffen zu werden — könnten sie dann göttliche Dinge seyn?

In allen Sprachen, allen Reden der Menschen wird der Verstand über die Vernunft gesetzt. Niemanden vor der Kantischen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln. Vernunft ist das Allgemeinmenschliche, Unpersönliche, so wie wir in dem unverdorbenen Weibe am reinsten die allgemeine Menschlichkeit erblicken, die im Mann durch Charakter und Persönlichkeit schon getrübter erscheint. Vernunft schreiben wir allen Menschen zu; wie vielen aber Verstand? — Ein vernünftiger

' Das Letzte zum Theil wörtlich nach Dr. Martin Luthers Tischreden. Kap. XII.

Mann zu heißen, ist ein schlechtes Lob, ein verständiger aber, ein größeres, als Sie denken; ein vernünftiges Weib dagegen ist ein köstlich Ding, ein verständiges aber, wenn sie sonst nichts ist, ein gar zweideutiges.

„Wie kehren Sie denn so alle Ordnung der Natur und der Sprache um? — Verstand ist zwar nur ein gemein und schlecht Wort für das, was eigentlich ausgedrückt werden soll; doch denkt natürlich jeder, wenn er von Verstand als thätiger Kraft redet, nicht blinden, sondern erleuchteten Verstand, wie wer von dem Auge als Werkzeug des Sehens redet, von selber denkt, daß es nicht im Finstern, sondern im Hellen sehe. Erleuchteter Verstand ist Geist, und Geist ist das Persönliche, das allein Thätige des Menschen, was allein auch geistliche Dinge versteht. Der fällt durch Ihre Unterscheidung von Verstand und Vernunft gar in der Mitte durch; von dem ist bei Ihnen nicht die Rede.

„Was können wir also von Ihren Kreuzzügen gegen den Verstand urtheilen, da sie zugleich sich der Vernunft zum Ritter aufdringen? — Wahrlich nichts anders, als daß Sie dadurch den Nerv der Männlichkeit lähmen, weibisches Wesen an die Stelle männlicher Kraft setzen, und an Ihrem Theil, wie andere in andern Fächern, tüchtig mitarbeiten an der allgemeinen Entmannung unserer — vernünftigen Nation, über die jetzt alles und sogar Sie! — klagen".

Ach! sagte der Betroffene, diese Vernünftigen sind schlimmer als die rein Verständigen, wenigstens drücken sie sich viel unhöflicher aus. Dieser Uebermuth der sogenannten höheren Erkenntnißvermögen, des Verstandes und der Vernunft, trotz der vielen Demüthigungsmittel, die Kant und ich den beiden gereicht, und der schmalen Diät, ja wahrhaft Rumfordschen Armenkost, auf die sie nach meinem Vorgange schon längst gesetzt worden — dieser Uebermuth wird allein unterhalten durch den Wahn von einer wissenschaftlichen Philosophie, dem, wie ich bemerken muß, noch immer einige anhängen. Es will daher jetzt Noth thun, daß ich die Philosophen von Profession ins Auge fasse, auf dieß anmaßende Geschlecht und auf die ganze wissenschaftliche Philosophie einen Sturm beginne, wodurch sie in Einem heftigen Angriff über

den Haufen geworfen werde. — Hienach war uns bekannt, wozu wir uns zu versehen hätten. Was aber allen unerwartet kam, war, daß er mit einem höchst grimmigen und wahrhaft verzweifelten Anfall gerade auf mich losstürzte, welches man sich bloß daraus zu erklären versuchte, daß er mich für den Schwächsten von allen genommen, angesehen, daß ich ihn nie angegriffen und vielmehr auf alle Weise gesucht hatte ihn in Frieden zu lassen. Da mir nun keine Wahl blieb, indem er nicht meine wirklichen Grundsätze, sondern zunächst meine Person, meine Gesinnung und Aufrichtigkeit auf die gröblichste Weise angriff, dabei durch Verdrehungen meiner Worte, Entstellungen meiner Reden und in den Weg geworfene Erdichtungen mich wehrlos zu machen suchte, so konnte ich natürlich nicht müßig bleiben. Anfänglich mußte ich, um freies Feld zu gewinnen, jene Masse von Unwahrheiten, falschen Beschuldigungen und Verunglimpfungen aus dem Weg räumen; dann konnte ich ihm erst unmittelbar zu Leibe, welches geschah, indem ich ihn in Ansehung der Philosophie dahin zurücktrieb, wo er zuerst hergekommen war, hernach aber alle die Gründe, welche er gegen wissenschaftliche Philosophie hatte anrücken lassen, einen nach dem andern auf seinem eignen Boden aus dem Feld schlug; dieß alles ohngefähr auf die Art, wie ich es durch diese Schrift schon vorher gethan hatte, nur rascher, lebendiger und kräftiger.

Hiemit schien der Krieg auf dieser Seite geendigt. Der Gegner zog sich unter einer Art von Selbstgespräch zurück, wobei er jedoch nicht lassen konnte, noch einige Ausfälle auf uns aus der Ferne zu thun. „Ich erkenne, hörte man ihn unter andern sagen, die specifische Leichtigkeit meines Genies mußte nicht gegen diese gemeinen Philosophen vom Handwerk aufs Spiel gesetzt werden. Ist das eine Art Krieg zu führen, wenn man mit Bolzen begrüßt wird, mit Kugeln zu antworten? Nennt nur mich oder meines Gleichen Idioten, wir nennen euch dagegen Athleten[1]. Ich will es aber, fuhr er, in weinerlichen Ton verfallend,

[1] Hier scheint sich die bemerkenswerthe Kenntniß zu verrathen, daß das griechische Wort ἰδιώτης seiner ursprünglichen Bedeutung nach einen solchen bezeichnet,

fort, um mein Gewissen zu reinigen, künftig noch mehr an den Tag bringen, mich noch ganz bloß geben, im Angesicht der Welt, mit meinem Mangel an philosophischer Virtuosität, vor jenen ächten Virtuosen und weisen Meistern" [1].

Wir bemerkten jetzt, wie er seine Schritte nach einer ganz andern Seite gegen einen sanften Hügel richtete, wo die auserlesene Schaar der großen Autoren, der Dichter, Redner, Geschichtsschreiber u. a., zu wohnen schien, um unter den hohen Palmen und den Lorbeeren, von welchen dieser schöne Ort beschattet war, von dem bestandenen Kampfe auszuruhen. Es verbreitete sich von dorther eine solche reine durchsichtige und elastische Luft, daß man nicht nur alles Vorgehende mit der größten Deutlichkeit wahrnehmen, sondern auch alles Gesprochene aufs schärfste hören konnte.

Einer von den Philosophen machte die etwas ungerechte Anmerkung: „Wer nirgends recht zünftig, weder ganzer Dichter noch ganzer Philosoph, weder recht Christ noch vollkommener Weltweiser, von allem etwas und im Ganzen nichts ist, kann vielleicht eben darum hoffen, noch in der allgemeinen Kategorie der Schriftsteller seinen Platz zu finden."

Der Nahende wurde am Eingange freundlich aufgenommen. Ein heiterer Mann sprach zu ihm: „Es freut uns, daß Sie Ihren Weg hieher gerichtet, schon lange haben einige Sie erwartet und Ihnen einen Platz unter sich ausgemacht. — Allein was haben Sie denn bei sich, das einen an diesem Ort so ganz ungewöhnlichen Geruch verbreitet?" — Hr. Jacobi schien wirklich nichts bei sich zu haben, als sein eben erschienenes Buch von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, das er in der Hand trug, auf welches daher natürlich der erste Verdacht fiel. Der andere nahm es ihm aus der Hand, kaum aber hatte er nur von ferne ein wenig daran gerochen, als er es mit

der an den öffentlichen Leibesübungen keinen Theil nimmt, also die Gesundheit, Kraft, Gewandtheit des Körpers nicht ausbildet. In diesem Sinn wird dem ἰδιώτης der ἀσκητής, dem ἰδιοτεύων bei Platon der ἀγωνιζόμενος entgegengesetzt. S. u. a. Schneider h. v.

[1] Jacobi an Fichte, S. 7, 8 Anmerk.

allen Zeichen einer höchst unangenehmen Empfindung rückwärts über den Umkreis des Hügels in das freie Feld hinauswarf. Hr. Jacobi erschien hierüber höchlich gereizt und entrüstet; doch stillte ihn der andere, indem er sanft zu ihm sagte: „Mit dergleichen müssen Sie hier nicht hereinkommen; empfinden Sie nicht die üble Wirkung, welche Stänkereien aller Art, von welchen Sie noch immer nicht lassen zu können scheinen, in solcher Luft hervorbringen? Hier wallt reiner Aether, den kein Neid, keine Bosheit mit ihrem giftigen Aushauch verpestet; hier ist jeder nur mit sich beschäftigt; jeder ruht großartig auf sich selbst; in diesem ganzen Garten finden Sie keinen Baum, der nicht aus seiner eignen Erde gewachsen, kein Gewächs, das, unfähig sich selbst vom Boden zu erheben, nöthig hätte an andern sich empor zu arbeiten.

„Erinnern Sie sich, wie jener große Dichter Ihnen einst liebend, zürnend, drohend zurief, nicht länger zu gaffen, sondern in die eignen Hände zu sehen, die Gott auch gefüllt hätte mit Kunst und allerlei Kraft“ [1], wodurch er Sie vielleicht auf eine sanfte Weise von der gelehrten Commerage abziehen wollte, zu der Sie schon bei Ihrem Auskramen von Lessings Spinozismus die entschiedene Neigung zeigten, und von der Sie sich seitdem nie befreien konnten. Was lehrte jene Ermahnung anders als: ferner nicht nach andern zu sehen, sondern selber etwas auf sich Beruhendes, Selbstkräftiges aus eigner Faust zu schaffen?

„Die unruhige Neigung, sich an andern emporzuarbeiten, die Ihnen schon so oft theuer genug zu stehen gekommen, kann in Wahrheit nichts anderes verrathen als das eigne Mißtrauen, etwas Selbständiges hervorzubringen und hinzustellen. Sie haben sogar eine doppelte Art, sich an andern in die Höhe zu schieben, worüber sich schon einige der hier Lebenden beschwert haben. Einmal durch Anführung Ihnen wohlgefälliger Stellen ihrer Werke, an deren Faden Sie fortreden, und die in Ihren philosophischen Schriften meist das einzige Bindungsmittel der Gedanken abgeben, die nicht aus Trieb innerer Kraft organisch fortwachsen. Konnte ja selbst Ihr theologisches Meisterwerk Woldemar nur

[1] Zueignung der ersten Ausgabe des Woldemar.

mit Hülfe ganzer langer Stellen aus Plutarch, und der Himmel weiß, welcher anderer schriftlicher Aufsätze, von der Stelle gelangen. Es liegt auch in dieser Art von Gebrauch anderer vieler Mißbrauch. Er ist nichts anderes als eine Art von Parteimacherei aus Lebenden und Todten; denn wenn man Sie hört, so spricht wirklich Jacobi ganz wie Plato, Plato ganz wie Jacobi. Außerdem zeigt er eine selbstsüchtige und eigennützige Art zu lesen, die nie das Ganze eines Autors faßt, sondern an einzelnen Stellen sich weidet, in denen entweder der Leser sich selbst wiederzufinden, oder die er zu seinen Zwecken anwenden zu können meint. Die andere Art Ihres Emporarbeitens ist freilich noch unlöblicher; es ist die, welche Sie an Mendelssohn und an Kant versuchten, und die Sie jetzt an einem jüngeren, noch rüstigen Philosophen versuchen wollten. Sie sehen selbst, wie es Ihnen bekommen ist.

„Indeß möchten Sie doch immer kriegerisch zu Werk gehen, wenn es nur auf die rechte Art geschähe. Man will bemerkt haben, daß Sie nur vortrefflich schreiben, wenn Sie leidenschaftlich schreiben, ja daß ohne polemische Erhitzung Ihre Sprache und Darstellung ganz in Mattheit versinkt. Aber nie kann, selbst bei wirklicher Leidenschaft, der große Schriftsteller das Maß, besonders aber nie die ersten Regeln des guten Geschmacks aus den Augen verlieren. Geklatsch und Verhetzungen sind dem Ton der gewöhnlich guten Gesellschaft entgegen und werden von jedem Feinfühlenden wie der widrigste Geruch geflohen. Die Gesetze der guten Schreibart und die Sitten unserer Zeit verbieten gleich sehr, Ton und Geberden eines verketzernden Dominicaners nachzuahmen. Nach dem bloßen Geruch Ihres Buchs zu urtheilen, könnte Ihrer intoleranten Gewissenhaftigkeit und gewissenhaften Intoleranz keine größere Freude widerfahren, als Ihren Gegner, den Urheber der Naturphilosophie, als Stifter eines neuen Fetisch-, Pflanzen-, Thier-, Lingam- und Molochdienstes (S. 186) auf den Scheiterhaufen zu befördern, welches auch wohl das kräftigste Argument gegen ihn seyn möchte". —

Der Angeredete wollte auffahren, allein die reine Luft versagte ihm die Stimme; auch schweigte ihn der andere gleich mit guten Worten.

„Nur ein Unwissender oder von allem Urtheil Verlassener könnte

Ihre schriftstellerische Virtuosität in Zweifel ziehen. Darum seyen Sie nicht unwillig guten Rath anzunehmen. Hier lernt jeder von dem andern, einer wird dem andern Muster und Vorbild, wenn schon jeder für sich emporstrebt. Wir wünschen nichts, als daß es jedem so wohl werde, wie es uns ist. Aber keiner kann hier hereingelangen, der unfähig ist die Wahrheit zu hören, der untrennbar an sich selber hangend nur in fremder oder eigner Vergötterung glücklich ist.

„Das ausgezeichnetste Ihrer Schreibart besteht in einer glücklichen Nacktheit des Ausdrucks, welche den Gedanken nicht verhüllt, sondern ihn, wie naß angelegte Gewänder die Formen einer schönen Gestalt, durchscheinen läßt. Dieser Vorzug kann nur dadurch einigermaßen geschwächt werden, daß Sie meist zu viel Antheil an Ihren eignen Gedanken nehmen. Sie ahmen nicht Ihrem Freund Asmus nach, der „dem glänzenden Gedanken, eh' er hervortritt, die Strahlen löscht;" im Gegentheil suchen Sie auf ein geistreiches Wort durch mancherlei Mittel aufmerksam zu machen, und scheinen zu fürchten, es möchte nicht empfunden werden. Könnte Ihnen dieser Ort die Gleichgültigkeit des großen Schriftstellers geben, der seine Gedanken ruhig hinlegt, sie dem eignen Gewicht überlassend, sicher, daß sie die Wagschale niederziehen! Setzt sich aber der Autor mit in die Schale, so müssen wir immer denken, daß er an dem Gewicht und der Kraft seiner Gedanken selbst einigen Zweifel hege.

Wir können Sie nicht als unbedingten Autor betrachten, sondern nur, nach der Ihnen eignen Mitte zwischen Theologie und Philosophie, als theologisch-philosophischen Autor. Sie wünschten sich den Titel eines Defensor fidei wie Heinrich VIII. von England zu *erschreiben*, oder den Namen des allerchristlichsten Philosophen durch Ihre Polemik zu erkämpfen, wie der König von Frankreich den des allerchristlichsten Königs durch sein Schwert. Sie wünschen die beiden Eigenschaften zugleich auf eine schriftstellerisch-große und bedeutende Art zu vereinigen.

Dazu sind aber, wie gesagt, gediegene, von selbst ins Gewicht fallende Gedanken durchaus nothwendig, welche in dieser Materie nur vermöge einer Herausbildung der Religion aus den Tiefen der Erkenntniß

entstehen können. Allein auf die Möglichkeit solcher dem spröden Stoff der Wissenschaft abgewonnener Gedanken haben Sie nicht allein für sich, sondern zugleich großmüthig für den menschlichen Geist überhaupt Verzicht gethan. Von jeher zeichnete Sie ein hohes Streben nach dem Geistigen aus, allein ungeduldig sich selbst überfliegend, warfen Sie den zum Prozeß unumgänglich erforderlichen Stoff hinweg, und wollten gleich anfangs nur das Geistige behalten. Wenn aber das Geistige wieder vergeistigt wird, was kann daraus werden?

„Sie fühlen den Mangel eines Materials, eines Widerstrebenden, an und aus welchem Sie das Geistige entwickeln können, d. h. Sie fühlen Ihr philosophisches Nichtkönnen ebenso lebhaft wie Ihr Wollen. Darüber gerathen Sie beständig von dem wissenschaftlichen Standpunkt auf den allgemein-menschlichen und aus dem Gebiet des Philosophen in das des Erbauungsschriftstellers. Denn mit dem bloßen Thema: Es ist ein Gott, ist es doch nicht gethan; Sie suchen es also nach den Regeln einer Ihnen eignen philosophischen Homiletik zu erweitern, und dieß sogar wissenschaftlichen Philosophen gegenüber, die Sie bestreiten. Zu verwundern wär' es nicht, wenn einer derselben Ihnen zuriefe, was der große Johannes Kepler den Predigern, die das Kopernicanische System aus der Bibel widerlegen wollten. „Treibt, rief er, den Hobel doch nicht ins Eisen, sonst wird er bald auch nicht einmal zum Holzschneiden mehr tüchtig seyn!" Der Hobel, der wohl zum Holzschneiden taugt, sind solche erbauliche Betrachtungen, das Eisen ist die Wissenschaft.

„Aufrichtig, was sollen alle die schönen Verslein und Sentenzen, die Sie aus Herder und andern zum Beweis anführen, daß Religion ein Vorzug des Menschen sey? Wem sollen sie dienen? Der Religiose bedarf ihrer nicht, den wissenschaftlichen Gottesleugner überzeugen sie nicht, auch für den Philosophen sind sie ja ganz unnütz. Ein solches Gerede hat seiner Natur nach weder Maß noch Ziel; ein wenig aufmerksam, auch nur als Redekünstler, mußten Sie fühlen, daß Sie damit außer allem Wege sind, daß Sie in einem endlosen Sand, da weder Spur noch Fährte ist, kläglich sich abarbeiten. Wie Ihre Rede über Lichtenbergs Weissagung, in der Sie ein Wort des heitern Mannes

auf etwas unheitere Art gemißbraucht haben, werden Ihre meisten Abhandlungen durch den nämlichen Fehler zu wahren Capucinaden. Ueberall — das fühlt selbst der Nichtphilosoph — liegt Ihren rednerischen Ergießungen ein erster Irrthum, ein πρῶτον ψεῦδος zum Grunde, das nicht zur Sprache kommt; denn einmal, so wie Sie es anfangen, kann man nicht philosophiren, auch nicht einen andern Philosophirenden verstehen lernen. Dazu gehört Selbstverleugnung, Schweigen, Zurückgehen auf die Anfänge, ruhiges Folgen durch alle Momente der Entwicklung bis zum letzten, nicht ungebärdiges Schreien noch eh' man gehört hat, leidenschaftliches Hin- und Herfahren in die Kreuz und in die Quer ohne Ziel und Richtung.

„Sie fühlen noch lebhafter Ihr Unvermögen und gerathen — ins Zanken, womit Sie sich selber weher thun als Ihren Gegnern, denn so fest auch alle tüchtigen Menschen an Gott und Tugend hangen, so will sie sich doch keiner aufschelten — durch Poltern aufnöthigen lassen, welches alles eher den gerad' entgegengesetzten Effekt hat. Man müßte ihm ja diesen Glauben erst nehmen, um ihn ihm auf solche Weise wiederzugeben. — Hat Christus so gelehrt, oder irgend einer der Weisen, in deren Spiegel Sie sich so gerne beschauen? Sokrates hatte gewiß Gelegenheit zu lernen, was keifen heißt, und doch sehen wir nicht, daß er in seinen Reden — auch nur gegen die Sophisten — von dem Ton der Xanthippe Gebrauch gemacht.

„Zuletzt versagt Ihnen, wie natürlich, die Stimme, jetzt rufen Sie alle möglichen Unterschiede des Drucks, alle Ausrufungs- und Aufruhrzeichen der Schrift zusammen, um Ihren Worten Kraft zu geben, die vielen Exclamationszeichen stehen wie ebenso viele unaufhörlich anschlagende Glockenschwengel oder wie wahre Allarmstangen hintereinander; die groß, dann noch größer, endlich am allergrößten gedruckte, zuletzt zu wahren sesquipedalibus verbis angeschwollenen Worte geben Ihrer Prosa das Ansehen eines von großen und kleinen Maulwurfshügeln aufgewühlten Feldes, worauf der Gehende Gefahr läuft sich die Glieder auszurenken, — lauter Mittel, wodurch nach Ihrer Meinung der unaufmerksame und gleichgültige Leser doch endlich aufmerksam, endlich aufgerüttelt werden soll.

„Das Ende ist große Erhitzung und Ermattung von Ihrer, keine Belehrung und noch weniger Ueberzeugung von der andern — —"

Der so Angeredete wartete die letzten Worte nicht ab. — Zum erstenmal war eine Spur von Zerknirschung in seinem Angesichte zu bemerken. Der Weg führte ihn an seinem hinausgeworfenen Buch von den göttlichen Dingen vorbei; er sah es eine Weile an und bedachte sich, ob er es wieder aufheben sollte, allein er ließ es zuletzt selber liegen. — Endlich überfiel ihn ein Gefühl von dem Nichts der Dinge, bei denen er bisher seinen Ruhm und seinen Stolz gesucht hatte; ein guter Entschluß schien sich in seiner Seele zu bewegen, aber indem er ihn aussprach, verdarb ihn das alte Vorurtheil, daß wahre Religion, Gefühl und Anerkennung Gottes nur mit Nichtverstand und Nichtphilosophie vereiniget seyn können. Denn deutlich waren die Worte zu vernehmen: „von nun an will ich der Vernunft und dem Verstand, der Philosophie und dem guten Geschmack gleicherweise den Rücken kehren, mich zu den rein Religiösen, den wahrhaft Erleuchteten, den Kindern Gottes wenden".

Es war unter den Hügeln, die unsern Gesichtskreis bildeten, einer, der fast in der Mitte aller andern, aber doch wie eine Insel, als ein wahres Eiland der Seligen lag, wohin, so schien es, kein Geräusch der übrigen Welt drang. Man sah Menschen mit würdiger Geberde auf ihm sich hin und her bewegen, Mütter, welche ihre Kinder vor die festlich geschmückten Altäre brachten, von denen zarte Opferdüfte oder heilige Flammen aufstiegen, Gruppen ruhig spielender Kinder, alle Menschen voll heiterer Ruhe; ein eigner Sonnenglanz lag auf dem frischen Grün, und schien von ihm wieder lebendig auszustrahlen; nichts fehlte, was nöthig schien, um das Bild eines goldenen Zeitalters zurückzurufen.

Dahin lenkte jetzt der Retter des Theismus seine Schritte; und schon war er dem Umkreis nahe, als sich eine der sonderbarsten Erscheinungen zeigte, die sich höchstens in einer Vision als möglich denken läßt. Indem er nämlich so zu sagen in den Wirkungskreis dieser kleinen Welt kam, bildete sich ihm entgegen wie durch unsichtbare Kräfte ein fühlbarer Widerstand (ihm selbst kam er als eine wahre handgreifliche

Mauer vor), der ihn augenblicks bis auf eine bestimmte Weite zurücktrieb. Sowie er nun diese Weite erreicht hatte, schien die repellirende Kraft aufzuhören, oder, wie er sagte — die Mauer zerfloß vor seinen Augen, die Zurückstoßung ging wieder in Anziehung über; aber, sowie er dem Hügel auf die vorige Distanz sich genähert hatte, begann das Spiel des Zurücktreibens von neuem, welches für ihn wie mit einem fühlbaren Schlag oder Stoß, gleich als wäre er mit dem Kopf gegen eine Mauer gerannt, verbunden war. Die Gesetze der physischen Natur schienen in die Geisterwelt übergegangen; es schien, daß, wie leichte Körper von einer elektrisch geladenen Fläche abwechselnd angezogen und abgestoßen werden, ebenso auch leichte Geister von den wirkenden Ausflüssen eines höheren Lebens zwar leicht in Spannung gesetzt und angezogen, aber ebenso bald bei einer gewissen Nähe auch wieder von ihnen zurückgestoßen werden.

Es war leicht wahrzunehmen, daß diese Bewegung eine völlig unwillkürliche geworden war, ein stetes Hin- und Zurückgehen in gerader Linie, wobei der Angezogene und Abgestoßene alle Besinnung verlor, und immer die Worte Hiobs wiederholte: *Gehe ich nun stracks vor mich, so ist Er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht* (S. 191).

Wahrscheinlich würde er, einmal in solchen Wirkungskreis gerathen, die Bewegung ins Unendliche fortgesetzt haben, wäre nicht ein seltsam gekleideter Fremdling des Wegs gekommen, der, sobald er in seine Nähe gelangt war, gleichsam durch eine entgegengesetzte Potenz die Gewalt jener anziehenden und abstoßenden Kraft aufhob und den Unglücklichen sich selbst zurückgab.

Dieser, der durch die immer schneller gewordene abwechselnde Bewegung und die mit dem Zurücktreiben jedesmal verbundene Commotion des Kopfs etwas schwindlicht geworden seyn mochte, kam durch die bloße Gegenwart des Fremden sogleich zur Besinnung, dem er sich daher ungesäumt eröffnete. Er entwickelte ihm seine uns allen bekannte Theorie, indem er klagte, wie ihm das Nämliche zu wiederholtenmalen, wenn gleich nie mit so auffallenden Umständen begegnet sey, daß nämlich, so

oft er göttlichen Dingen sich nähern wollen, der Verstand, der von Natur naturalistisch, atheistisch, dazu ein wahrer Zauberer sey, ihm eine Mauer oder Wand vorgezogen habe, worauf er jederzeit mit fühlbarer Abstoßung, leer und leicht an Erkenntnissen wie zuvor, habe abziehen müssen; in einer gewissen Entfernung aber es doch nicht habe lassen können, sich immer wieder den nämlichen Dingen zu nähern; heute aber sey er in einen wahren Wirbel anziehender und abstoßender Kräfte hineingerathen.

„Unstreitig also, sagte hierauf der Fremdling, sehe ich hier vor mir den Verfasser einer Brochüre von den göttlichen Dingen, die ich unterwegs an der Erde liegend gefunden und flüchtig durchblättert habe.

Der bin ich, antwortete Hr. Jacobi, zu dem Werk bekenne ich mich.

„Nun, sagte der Fremdling, so wundern Sie sich nicht, wenn ich mich auch bekenne zu dem, was in diesem Werk das einzige Gute ist, nämlich: „Wer jedem seiner Mitmenschen, wie sich, die Befugniß der Intoleranz zugesteht, der allein ist wahrhaft tolerant" (S. 88). Daher lassen Sie auch mir die Befugniß erklärter Intoleranz — wenn nicht gegen Sie, doch gegen Ihr Buch. Sie werden wenigstens in meinen Reden nicht den Ton der Aufrichtigkeit und der Biederkeit vermissen.

Ach, Gott, sprach Hr. Jacobi für sich; es scheint, daß ich heute lauter solchen Biedermännern begegnen soll; das ist gewiß wieder einer von der Art, wie jener von mir für einen vernünftigen Mann gehaltene. — Sie werden mich sehr verbinden, wenn Sie mir etwas zur Erklärung der Ihnen geschilderten Idiosynkrasie meines Geistes sagen können, wenn ich sie anders dafür und nicht für ein allgemein menschliches Geschick halten soll.

„Das kann schon geschehen, sagte der Fremdling. — Im Brief Jacobi (dem wahren nämlich, nicht Ihrem) steht: Wer zweifelt, der ist wie die Meereswoge, die vom Wind hin und her beweget und gewebet wird".

„Sie sagen in Ihrem Buch, die Wissenschaft müsse in Ansehung der Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit neutral bleiben. — Neutral? In Ansehung der allergeistlichsten Wahrheiten! — Neutral! O mit Recht verhaßtes Wort, auf dessen bloßen Gedanken bei Parteiungen

Solon einſt Todesſtrafe geſetzt. Meinen Sie, daß vor Gott eine Theilung des Menſchen gelte — in Kopf und Herz, Verſtand und Vernunft? Du ſollſt lieben, heißt es, alſo, da Lieben Erkennen iſt, du ſollſt erkennen Gott deinen Herrn von ganzer Seele und von ganzem Gemüth und mit allen deinen Kräften; nicht aber, du ſollſt ihn nur erkennen mit dem Herzen und dahingeſtellt ſeyn laſſen mit dem Kopf. — Der große chriſtliche Dichter Dante ſieht an einem Ort, der weder Himmel noch Hölle iſt, die beider Unwerthen, die Elenden, die Gott mißfielen und ſeinen Freunden, die nie recht lebendig waren, vermiſcht

a quel cattivo coro
Degli angeli, che non furon ribelli,
Ne sur fideli a Dio, ma per se foro.

Der Menſch iſt ein ungetheiltes Weſen, er kann nicht mit dem Herzen im Himmel und mit dem Verſtand bei dieſen Nichtswerthen ſeyn, die auch neutral bleiben wollten.

„Neutral! Die ganze Wiſſenſchaft? — Sey es auch, daß Sie nach der beſondern Beſchaffenheit Ihrer Geiſtesfähigkeit zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß Gottes keinen Weg ſehen noch finden — kein Menſch kommt auf dieſem Weg zuerſt zu Gott — Sie ſagen doch: Er iſt! Nun Sie ihn denn gefunden (wenn es anders ſeyn könnte), warum wollten Sie nicht alle Kräfte aufbieten, ihn zu verherrlichen, welches nicht durch Verkündigung Ihres Gefühls von ihm (wodurch Sie nur ſich ſelbſt preiſen), ſondern allein durch wahre Thaten des Geiſtes geſchehen kann, durch Ueberwindung der entgegenſtehenden Finſterniß, der, wie Sie ſagen, Gott verbergenden Natur, nur durch ein wirkliches Hindurchdringen durch die Welt zu Ihm? — Wer aber die Welt überwinden will, der muß ſie wirklich angreifen. Mit dem bloßen Ignoriren (Nichtwiſſen) des Feindes iſt es nicht gethan. Sie aber laſſen Natur und Welt fein in Ruhe — bei Seite liegen mit dem höchſten Geiſtigen Ihres Selbſt, indeß nothwendig eben darum der übrige Theil im tiefſten Frieden lebt mit allen beiden.

„Was ist dieser wissenschaftliche Quietismus mit dem lauten Anspruch auf den Namen eines Weltweisen vereint anders als ein Neutralbleiben-wollen zwischen Gott und der Welt? Denn Gott ist einmal nicht anders zu dienen als durch Bekämpfung der Welt. — Einen Krieger Gottes auf Erden nennen die Morgenländer den Menschen. Wollt' er uns nur als Kinder an seinem Busen hegen, er hätt' uns nicht hinausgestoßen in die rauhe Welt. Sie aber möchten, wie es scheint, in unseres Herrn Gottes großer Haushaltung, da alles sich aufs beste müht, allein der Faule seyn und als der verzärtelte Sohn im Hause sitzen, ja Sie loben sich noch selbst darum und sehen die andern scheel und höhnisch an, halten sie für schlechter als sich, und reden Uebels von ihnen, die draußen auf dem ihnen angewiesenen Kampfplatz muthig stehen, nicht schwelgend in unthätigen Empfindungen und dem Menschen versagten Genüssen. Wahrlich ich sage Ihnen, diese sind in Gottes Augen werther geachtet als ein Heer geistiger Mußiggänger. Fehlen sie auch, und werden sie nicht immer Meister des Feindes, Gott sieht mit Lust auf sie herab, wie nach jenem stoischen Weltweisen auf den tapfern mit dem Schicksal ringenden Mann, und wird die Irrenden noch einst zur Klarheit führen. Ja fürwahr der Gottesleugner selbst, wenn er nur seine geistigen Kräfte gebraucht, wenn nur wirklich, wie Sie behaupten, die Wissenschaft bei seinem System gewinnt, ist in seiner Art besser, als der bloß *redet* von Gott und göttlichen Dingen, ohne das Gefühl derselben in ein höheres geistiges Bewußtseyn zu verklären. Ein Thier nach Ihrer Meinung lobt er den Gott, den er zu erkennen nicht vermag, doch wenigstens wie ihn die singende Nachtigall lobt".

Soll das Heiligste heraustreten in den Tag des Verstandes? Die zartesten Mysterien vom frechen Licht der Wissenschaft entweiht werden?

„Hat Ihnen nicht so eben die eigne Erfahrung gezeigt, daß sie im hellsten Sonnenschein gefeiert doch Mysterien bleiben, daß unsichtbare Wächter den nahenden Ungeweihten abtreiben, wenn auch nicht immer so handgreiflich? Aber was können *lichtscheue* Mysterien, dergleichen Sie feiern wollen, anders verbergen als Begriffe, Worte, Werke der Finsterniß? „Die da sprechen, sagt ein wahrhaft Erleuchteter, daß geistliche

Dinge das Licht der Vernunft (welches nur Ein Licht ist mit dem des Verstandes) gar nicht leiden mögen, die soll man achten, nicht als unseres Herren Gottes, sondern als des Teufels Pfaffen; zu dem sollen sie hingehen, der wohnt im Finstern, den mögen sie anbeten".

Gott bewahre uns vor einem Himmel im bloßen Verstande.

„Gott bewahre uns aber ebenso sehr vor einem Himmel ohne allen Verstand. —

„Irren Sie sich nicht! Der Verstand könnte wohl einmal die Rede umkehren und sagen: du schiltst mich unvermögend; du willst, daß ich es sey. Dein Neutral-bleiben-wollen mit dem Kopf ist am Ende nichts anderes als deine leidige Herzensträgheit. Du vermagst nicht das Geringste zu erkennen, da dein Herz nicht dabei ist. Hier heißt es mit Recht: wo euer Herz ist, da ist auch euer Geist. Was ist wahres Erkennen als Lieben, was Lieben anders als das höchste Erkennen? Um die augenscheinlichsten Vorzüge, die liebenswerthesten Eigenschaften eines Wesens einzusehen, müssen wir sie erkennen wollen. Wer hartnäckig das Auge verschließt, nicht sehen will, der kann nicht sehen. Aber es wäre die größte Thorheit, wenn er dem Auge, wie du mir, wegen seiner Blindheit Vorwürfe machen wollte. Schlaffer wie böser Wille hemmt Erkenntniß, und die Seichtigkeit des Kopfs hat weit öfter ihren Grund im Mangel an Herzenstiefe als umgekehrt".

Aber bedenken Sie, wie auch Hiob, dieser Ruhm und Stolz Gottes, die Worte ausruft, die Sie mich in meiner Noth sprechen hörten — und Christus selbst am Kreuz den erschütternden Ruf ausstößt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, dann aber sterbend den Geist in die Hände des Vaters befiehlt. — Dieser Kampf des Gott weder vor sich noch hinter sich findenden Verstandes und dieser endliche Sieg des Herzens ist Christenthum, und zu diesem Christenthum bekennt sich der Verfasser der mißhandelten Schrift.

„Also — wohl selbst mit dem Christenthum möchten Sie es versuchen, wenn es nur die Herzensunentschlossenheit zuließe, das „Flügelroß so lange still hielt". — Nicht bloß Männer wie Platon und Aristoteles, auch ein Mann wie Christus (S. 187 Anm.) muß sprechen

wie Sie, nur damit ein Mann wie Sie hinwiederum spreche wie Christus. — Auch Ihn, der gekommen ist, die Tiefen des Vaters aufzuschließen, möchten Sie — bekehren zu Ihrem blöden Nichtwissen. — Sie nennen die Namen der Männer, die sich nicht gescheut, noch in unserer Zeit die Lehre zu behaupten, daß wer den Sohn leugne, auch den Vater nicht habe, und geben sich das Ansehen, als wollten Sie dieser Fanatiker, dieser mit einem Menschen Abgötterei treibender Schwärmer — heroisch sich annehmen (S. 188), darauf machen Sie von jenem Wort die moralische Auslegung: Wer Gott nicht im Uebernatürlichen des eignen Innern, in einem heiligen Menschen, erkenne, — und zwar ausschließlich in diesem erkenne — der sehe sonst nirgends Gott; und dann die Erklärung: „Christenthum in dieser Reinheit aufgefaßt allein ist Religion; außer ihm ist nur entweder Atheismus, oder Götzendienst" (S. 199). Und es flog keine Schamröthe über Ihr Gesicht, als Sie, jene Auslegung machend und diese Erklärung hinzufügend, jene Männer entschiedener und unverhohlener als irgend einer ihrer Lästerer zu Fanatikern, zu Götzendienern machten, da Ihnen wohl bewußt war, daß diese Männer jenes Wort nicht in Ihrer sogenannten Reinheit, d. i. Leerheit, sondern in vollem Sinn und buchstäblich verstanden, von einem — Gott, nicht bloß allegorisch, wie jeder heilige Mensch, sondern in That und Kraft offenbarenden — wirklichen Sohn Gottes, von einem nicht allgemein-menschlichen, sondern persönlichen, nicht nur moralischen, sondern allgemein-dynamischen Mittel, durch welches der Mensch Gott als Geist allein wahrhaft zu erkennen vermöge. — Es ist ja klar, nicht bloß ernstlich gemeinte, d. i. wissenschaftliche, Philosophie — auch das Christenthum selber, wenn es nicht in jene Reinheit versetzt, d. h. der eigentlichen Substanz und Kraft beraubt ist, nennen Sie Götzenthum.

„Was kann auch das Christenthum anders für Sie seyn, mit all seinem Physischen, Sinnlichen, seinen, wie Sie sagen, körperlichen Beweisen (S. 108)? Es ist Ihnen viel zu reell, zu massiv; dagegen ist aber auch für das Christenthum nichts — dieser schale von der äußersten Oberfläche der modernsten Vernunftreligion abgeschöpfte Schaum,

dieser sogenannte Theismus, der alles Natürliche von Gott hinwegnimmt, dem die physischen Ausdrücke der Schrift von Gott, ja das Physische der ganzen Lehre und Anstalt, Thorheit seyn müssen, für deren Ernst er nichts hat als das Lächeln blödsinniger Selbstgenügsamkeit, und deren vermeinte Blöße er, findet er's anders nöthig, mit einer sogenannten moralischen, d. i. die Tiefe des Sinns verflachenden und verseichtenden, Auslegung zudecken muß". —

Nicht zu laut, wenn ich bitten darf, indem ich sonst auch nicht einmal mehr als Bekenner des reinen christlichen Theismus wirken könnte, welchen zu vertheidigen in dieser gottleugnenden Zeit doch schon alles Mögliche ist. —

„Bekenner des christlichen Theismus, der nicht allein die Schrift, der Gott selbst zu verstümmeln und an ihm größeren Frevel zu üben sucht, als nach den Fabeln der blinden Heiden Saturnus in der Urzeit an Uranus verübt; der immer von Offenbarung redend Gott aller Mittel und Organe derselben — bis zum ersten und ältesten hinauf — berauben möchte, ihn in die erste Verborgenheit, in das Stillschweigen zurückstoßen, das einige Gnostiker als den der Zeugung des Worts vorausgegangenen Zustand durch ihre Σιγή personificirten! — Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung. Ohne jene erste und älteste wären alle späteren, an den einzelnen Menschen oder das ganze Geschlecht ergehenden oder ergangenen, vornehmlich aber jene höchste und letzte durch die Fleischwerdung des Worts geschehene unmöglich. Beide Offenbarungen, die erste und die letzte, stehen und fallen miteinander, sind einerlei Offenbarung, nur in verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Mittel.

„Der große J. G. Hamann, dem Sie wohl einige Schwungfedern ausziehen konnten, aber höchstens — um damit zu schreiben, nicht um damit zu fliegen, sagt: „Die Naturkunde und die Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen sich auf eine seichte Physik und auf eine seichte Historie". — In Bezug auf seichte Physik spricht eben derselbe: Ihr macht die Natur blind, und habt Euch selbst die Augen aus-

gestochen, damit man euch ja für Propheten halten möge. Ihr wollt herrschen über die Natur[1], und bindet euch selbst Füße und Hände[2], um desto rührender über des Schicksals diamantene Fesseln — fistuliren[3] zu können". Und gegen die seichte Historie sprach er: „Vielleicht ist die ganze Geschichte gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugniß, ein Räthsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe als unserer Vernunft zu pflügen" — die nur Unpersönliches, Abstraktes, keine physische Gegenwart, nicht Hand noch Finger, nicht Fußstapfen noch körperliche Beweise eines Gottes in ihr — nicht den leibhaften, wirklichen Christus als Mittelpunkt von ihr erkennt, sondern diesen in ein allgemeines, allegorisches Wesen verwandelt.

„Doch wie wird die Worte des Todten verstehen, der die Stimme des Lebenden nicht begriffen! Sprich du, ehrlicher Asmus, sag' an, wie dir der Versuch gefallen, dich mitsammt den dicken Wassersohlen, deren Riemen dein theistisch-christlicher Ceremonienmeister nicht auflösen wird, in die vornehme Gesellschaft einzuführen, dich zu entschuldigen wegen deines unschuldigen, dir zufällig anklebenden Wahns eines buchstäblichen, ernstlich', d. i. wörtlich, genommenen Christenthums, dir deine Anhänglichkeit an den wirklichen, geschichtlichen Christus unter der Hand als Bilder-, ja geheimen Götzendienst (S. 62) aufzureden, dir großmüthig zu erlauben, gleich dem alten Hamann in den göttlichen Schriften, wie andere in den Gesängen Homers, dich zu berauschen — alles in ihnen zu finden, wie ein Rasender, Verliebter, der nicht nur die Vorzüge — auch die Fehler und Schwächen des

[1] Der Mensch offenbart Gott, indem er — kraft des Geistes — (mechanisch versteht sich und mit dem Begriff, ja nicht dynamisch und reell wie der wunderthuende Heilige) — die Natur beherrscht. Jacobi v. d. g. D., S. 189.

[2] Zu graben hat die Vernunft weder Fuß noch Hand. Briefe über Spinoza, S. 220.

[3] Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur (!) Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen, ohne Anfang und Ende (?) ist, ausschließend mit gleicher Nothwendigkeit Vorsehung (?) und Ohngefähr. Jacobi v. d. g. D., S. 189.

geliebten Gegenstandes anbetet — möchtest du, ehrlicher Bote, sagen, wie du die Lage und Stellung deines parteiischen Recensenten, der zwischen den beiden Parteien, wie er sagt, mit einer eigenthümlichen Ueberzeugung sich behaupten will, dir versinnlichest? Ich wette, du wahrer Bote, du Apostel der Einfältigen, hast für dergleichen Parteiische den — unhöflichen Spruch von nicht-kalt- und nicht-warm-Seyn in Bereitschaft sammt allem, was dabei steht" [1].

Mit diesen Worten setzte der sonderbare Fremdling seinen Wanderstab weiter und war in Kurzem aus unsern Augen verschwunden. Wir verwunderten uns, wie er Hrn. Jacobi so hoch hatte nehmen mögen, und erwarteten, daß dieser von der Rede sehr bestürzt seyn würde.

Allein wir überzeugten uns vom Gegentheil, indem er gleich nachher sich zu einem daneben stehenden Philosophen mit den Worten wendete: „Ich fand aber auch unter diesen mich durch ihren ekelhaften Aberglauben, durch ihre vernunftwidrige Meinungen empörenden, das empfindlichste Aergerniß mir gebenden Menschen mehrere, denen dieser Aberglaube, dieser Trotz der Unvernunft und ein damit verbundener götzenfürchtiger Eifer doch ebenfalls nur auf den Lippen wohnte" [2].

So wahr ist es, daß der Mensch über äußere, verhältnißmäßig geringe Dinge sich heftig zu entrüsten vermag, indeß er, wo vom eigentlich Innern die Rede ist, leicht wieder Mittel findet, sich zu beruhigen. Merkwürdig schien mir auch, noch im Traume, daß, da ich Hrn. Jacobi so oft und viel von Zeichen und Wundern hatte reden hören, er jetzt, da sich mit ihm etwas wirklich Wunderbares oder doch Magisches

[1] Offenb. Joh. III, 14—19. „Das saget der treue und wahrhaftige Zeuge. — Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist: ach, daß du kalt oder warm wärest! Weil du aber lau bist, und weder kalt noch warm: werde ich dich ausspeien aus meinem Munde. — Du sprichst: ich bin reich und habe gar satt und darf nichts; und weißest nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß. — Ich rathe dir, daß du Gold von mir kaufest, das mit Feuer durchläutert ist, daß du reich werdest, und weiße Kleider, daß du dich anthuest, und nicht offenbar werde die Schande deiner Blöße; und salbe deine Augen mit Augensalbe, daß du sehen mögest".

[2] Jacobi an Fichte, S. 51.

ereignet, davon gar nicht besonders angeregt war, ja es im Augenblick wieder vergessen hatte.

Es schien vielmehr, daß dieser Vorfall nur dazu gedient habe, ihn wieder auf seine alten und gewöhnlichen Gedanken zurückzubringen. Denn da jedermann begierig war, wohin er sich jetzt wenden würde, blieb er geraden Fußes vor den wissenschaftlichen Philosophen stehen, die er so anredete: „Sprecher dieses, der kein bloßer Selbstdenker, sondern ein Philosoph dergestalt von Profession ist, daß er im Grunde nie eine andere recht getrieben noch verstanden hat, gegenwärtig schon etwas bei Jahren, mag sich auf seine Profession gern so viel zu gut thun als möglich, und verlangt daher durchaus den ihm gebührenden Platz in dieser achtbaren Versammlung einzunehmen".

Diese Rede hatte verschiedenes Sonderbares. Erstens, daß er, um sich als Philosophen von Profession zu erweisen, das Hauptgewicht darauf legte, nie eine andere recht getrieben und verstanden zu haben, als wären alle, die keine recht können, dadurch schon gewissermaßen Philosophen von Profession. Zweitens, daß er eben dieses behauptete, da er es so eben vor unsern Augen mit mehreren andern Professionen versucht hatte (man mußte deßhalb den Hauptnachdruck auf das recht legen, wo dann nichts einzuwenden blieb). Drittens, daß er von seinen Jahren sprach, als ob man hier wie bei andern Professionen durch die bloßen Jahre eine Art von Altmeisterschaft erlangen könnte. Viertens, daß er unter den wissenschaftlichen Philosophen, die er noch nicht allzulange gemeine Philosophen vom Handwerk und Athleten genannt hatte, jetzt selber eine Stelle suchte.

Was aber als die größte Thorheit erschien, war, daß er eine Art von physischer Besitznahme dieser Stelle möglich hielt, ja die Meinung zeigte, als hinge es bloß von den andern ab, ihm dieselbe einzuräumen oder zu verweigern. Aus diesem Grunde wurde ihm dann von einem der Philosophen folgendergestalt geantwortet:

„Eine Stelle unter den wissenschaftlichen Weltweisen kann man nicht anders einnehmen als dadurch, daß man sie erfüllt, und was in andern Fällen das sicherste Mittel ist, um etwas zu scheinen,

ist in dem gegenwärtigen Fall zugleich das einzige. Sie scheinen zu glauben, wir können Ihnen diese Stelle geben oder versagen. Beides steht nicht in unserer Macht. Wer Philosoph ist, der ist Philosoph, und wenn die ganze Welt dagegen wäre. Es heißt hier: sapere aude! Seyen Sie Philosoph, und Sie werden es seyn, ist die einzige Antwort, die wir Ihnen geben können".

Er aber bestand darauf, daß er unter den gegenwärtigen Umständen den Platz nicht wirklich einnehmen könne. Man drang in ihn, die Ursache anzugeben.

Hier zeigte er sich dann als der größte Phantast, indem er schlechterdings behauptete, zwischen der Stelle, wo er sich befinde, und unserem Standpunkte sey ein tiefer breiter Graben, über den es Menschen unmöglich sey hinwegzukommen, obgleich kein anderer das Geringste, das einem Graben ähnlich gesehen hätte, bemerken konnte, und der Boden vielmehr, obwohl ansteigend, doch stetig fortging. Alle Versicherungen des Gegentheils fruchteten nichts, ja sie dienten nur ihn in wahre Angst zu setzen, da er beständig rief: „macht mir nichts weiß, ich sehe den Graben wohl, und wer mir sagt: er ist nicht da, der hat es auf mein Unglück angesehen, indem er hofft, ich werde ihm folgend hineinstürzen und den Hals brechen".

Wie er nun nach seiner Meinung glauben mußte, daß die Philosophen ihn nur nicht verstehen wollten, so war er genöthigt sich deutlicher zu erklären; und meinte also, wenn sie ihren Standpunkt verlassen und auf den seinigen herunterkommen wollten, so wäre allen geholfen; er wäre unter den Philosophen und sie bei ihm. Er versäumte nicht, seinen Platz als den herrlichsten zu beschreiben, den Standpunkt der Philosophen dagegen als den elendesten von der Welt. Daß es, den Graben vorausgesetzt, den Philosophen ebenso unmöglich seyn würde, zu ihm hinab-, als ihm zu ihnen hinaufzukommen, daran schien er nicht einmal zu denken.

Während er nun fortfuhr zu ermahnen und zu bitten, die Philosophen ihm aber nicht einmal eine Antwort zu geben nöthig hielten, fiel es einem von diesen ein, ihm zuzurufen: „Hier hätten Sie ja die

schönste Gelegenheit, den berühmten Salto mortale anzubringen, den Sie schon Lessingen gerühmt, und dessen Erfolg man bis jetzt immer vergeblich zu sehen gehofft hat."

Dem größten Theil der Philosophen war dieser Einfall nicht angenehm, weil sie davon nur ein neues Skandal erwarten konnten, das bei dem großen Theil der Ununterrichteten am Ende auf die Philosophie selber zurückfallen mußte. Hr. Jacobi, sagten sie, habe dadurch, daß er sich immer nur an den Grenzen der Philosophie umhergetrieben, so wie durch die ihm gewöhnlichen Sprünge, ohnedieß schon eine Menge von Zuschauern herbeigezogen, denen Philosophie und der Ernst der Wissenschaft fremd seyen. Allein der Urheber des Vorschlags war ein Psycholog und wußte denselben durch Gründe solcher Art trefflich zu motiviren:

„Es beruhe doch am Ende die ganze Jacobische Unphilosophie auf der eingewurzelten Vorstellung von der Existenz eines solchen Grabens, die ihn allein verhindere, seinen Standpunkt zu verlassen und zum eigentlich philosophischen sich zu erheben; hätte man ihn nur erst von jener, ihn gleichsam verzaubert festhaltenden Stelle hinweggebracht, gleichviel durch welche Mittel, und wär' es auch durch eine Täuschung, so könnte man hoffen, daß ihm vom höheren Standpunkt aus von selbst alles ganz anders erscheinen würde. Es habe ja der Fremdling eben darauf hingedeutet durch die Aeußerung, daß, wenn er nur wirklich zu der höchsten Idee gelangt wäre, gleichviel auf welchem Weg, er schon von selbst nicht müßig bleiben, sondern versuchen würde diese Idee auf alle Weise anzuwenden und zu entwickeln. Auch seyen ja wohl alle Anwesenden überzeugt, daß der Unterschied zwischen Hrn. Jacobi und ihnen nicht, wie dieser behaupte, bloß darauf beruhe, daß er *dasselbe* — im Nichtwissen besitze, was sie im Wissen, sondern darauf, daß es wirklich zwei ganz *verschiedene Ideen* seyen, wovon beide reden, oder vielmehr das eine die wirkliche Idee selber, das andere die Nichtidee. Könnte er nun, auch auf ungewöhnlichem Wege, zu der wirklichen Idee gelangen, so wäre ihm geholfen; man sey ihm daher schuldig, ihn vielmehr aufzufordern als abzuhalten, daß er sein Wort wegen des Salto mortale einmal in Erfüllung bringe".

Diese Gründe überzeugten wenigstens sehr viele, und die Sache erhielt also ihren freien Lauf. Seit der ersten Aufforderung des Psychologen war in dem vermeinten Philosophen von Profession ein merkwürdiger Streit wahrzunehmen; die Vorstellung von der Gefahr des tödtlichen Sprungs, und die Neigung, einen Platz unter den wissenschaftlichen Philosophen einzunehmen, kämpften sichtbar miteinander. Endlich behielt, unterstützt von den Aufforderungen mehrerer Philosophen, die letzte den Sieg.

Er schickte sich wirklich zu dem halsbrechenden Sprung an, indem er sich erst von dem vermeinten Graben weiter entfernte, um, wie er sagte, einen rechten Anlauf zu nehmen; hienächst nahm er von allen jenseitigen Freunden rührenden Abschied, und nachdem er alle Anstalten getroffen hatte, die ein vorsichtiger Mann vor weiten und gefährlichen Reisen zu machen pflegt, band er sich selbst die Augen mit einem Tuche zu. Alsdann murmelte er noch verschiedene unverständliche Reden her, worin man nichts unterscheiden konnte, als daß viel von Diesseits und Jenseits, Naturalismus und Theismus vorkam; endlich schloß er mit den Worten: „Wer erlöst mich von dieser Gewalt der Natur! Es sey gewagt. Ich empfehle mich dem Himmel und unsrer Dame[1]!“ Jetzt sah man, wie er Arme und Beine in eine gewaltige, aber ziemlich undeutliche Bewegung setzte, wodurch es geschah, daß er zuletzt einen, jedoch mäßigen Sprung gerade in die Höhe machte.

„Gottlob! sagte er gleich hierauf mit dem Seufzer eines solchen, der die schwerste Arbeit bestanden, ich fühle wieder Boden unter meinen Füßen, und es ist mir nichts verletzt. Kommt, meine Freunde, umarmt mich; wünscht mir Glück zu dem vollbrachten Werk; wohlbehalten bin ich angelangt im gelobten Lande der Philosophie, in das ich bis jetzt nur von ferne, wie ein Mose, blicken durfte“. Indem er die letzten Worte sprach, nahm er sich auch schon die Binde von den Augen.

Aber wie groß war sein Erstaunen, als er nach einigem Umhersehen aus allen Umständen abnehmen mußte, daß er sich noch immer

[1] „Unter der wahrscheinlich die Vernunft gemeint war“. Zus. d. Handexemplars.

auf dem alten Fleck befinde; als der böse Graben noch vor ihm lag, und er vielleicht nicht um einen Fuß breit vom Platze gekommen war.

Der größte Theil der Philosophen war verdrießlich, dem Psychologen nachgegeben zu haben, dessen Prognose, wie es in solchen Fällen gar oft geschieht, so ganz fehlgeschlagen hatte. Das Traurigste war, daß er wirklich noch den breiten Graben vor sich sah; denn nachdem diese Einbildung sogar der anderen, den Sprung vollbracht zu haben, nicht gewichen war, konnte man leicht schließen, daß sie einen tieferen, ja einen wohl kaum aufzuhebenden Grund haben müsse. Inzwischen fiel die Lächerlichkeit des Versuchs doch mit auf die Philosophie selbst, indem die meisten der anwesenden Zuschauer, die alles Philosoph nennen, was sich mit Philosophie, gleichviel ob gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich, beschäftiget, keinen Unterschied machten, und nicht versäumt hatten sich über das Experiment so gut als möglich zu belustigen.

Und allerdings war es schwer, sich dessen zu erwehren, indem Hr. Jacobi eine ganz eigne Art, man könnte sagen, ein wahres Talent hatte, mit vielen starken und scheinbaren Bewegungen nicht von der Stelle zu kommen. Einer brauchte sogar das gemeine Gleichniß, er habe seine Philosophie so abgerichtet, wie man oft Prachtpferde dressirt sehe, die galoppiren, ohne daß sie wahrhaft oder doch merklich vom Platz kommen [1].

Die Philosophen sahen jetzt wohl ein, daß sie, um ferneres Skandal zu vermeiden, sich entschließen müßten, ihm klaren Wein einzuschenken, und selbst den letzten Vorfall benutzen, um ihn von dem Eigensinn abzubringen, schlechterdings Philosoph von Profession zu seyn. Nach einiger Berathung darüber nahm also der Aelteste von allen das Wort, und sprach zu ihm, wie folgt:

„Nach allem, was vorgefallen ist, scheint guter Rath Ihnen nützlicher als Belehrung, Widerlegung oder irgend etwas anderes, das

[1] Vermuthlich schwebte bei dieser allegorischen Vision dem Träumenden ein Fragment von Fr. Schlegel vor, das so lautet: „Der gepriesene Salto mortale der Philosophen ist oft nur ein blinder Lärm. Sie nehmen in Gedanken einen schrecklichen Anlauf, sieht man aber nur etwas genau zu, so sitzen sie immer noch auf dem alten Fleck. Es ist Don Quixotes Luftreise auf dem hölzernen Pferd". S. Charakteristiken und Kritiken. Erster Theil, S. 233.

der Gelehrte vom Gelehrten erwarten kann. Nehmen Sie ihn denn freundlich und wohlwollend auf, wie er gegeben wird".

„Einzelne Beschreibungen, die sich in Ihren früheren Reden und Schriften finden, mußten eine Zeitlang glauben machen, daß Sie wirklich einmal hier oben gewesen seyen. Es zeigte sich im Hintergrund eine große Ansicht, nicht nur wie sie von diesem Standpunkte gewöhnlich genossen wird, sondern eine größere, wie sie nur denen zu Theil wird, welche diese Höhe benutzen, um sich noch höher zu erschwingen, und mit Adlerschwingen ihres Seherflugs die fernsten Gipfel übersteigen. Inzwischen war diese Ansicht immer ziemlich duftig und luftig gehalten, so daß nicht leicht etwas Bestimmtes zu erkennen war; bisweilen erleuchtete ein schräg durchfahrender Blitz magisch für einen Augenblick die Masse. Im Verfolg mußte man bemerken, daß jene Ansicht nie Vorgrund werden wollte — beständig nur Hintergrund blieb. Zugleich fanden sich diese Beschreibungen oft nicht in Uebereinstimmung mit dem, was Sie bei kälterem Blut entweder von den nämlichen oder von andern damit in Verbindung stehenden Gegenständen erzählten. Man konnte diese Widersprüche bei Ihnen nicht wie bei solchen Meistern betrachten, die wirklich nur ins Ganze und Große denken, da man Sie mit peinlicher Sorgfalt gerade auf das Einzelne achten sah, das Sie durch Einschränkungen und Bestimmungen haltbar zu machen suchten.

„Auffallend war es, daß Sie die nämliche Ansicht, nur von einer etwas andern Seite genommen, nicht wieder erkennen wollten. Denn es ist natürlich, daß das bloß historisch Ueberlieferte sich nicht verändern kann, indeß der, welcher eine Sache in der Natur gesehen hat, wohl begreift, wie sie von verschiedenen Seiten doch immer als dieselbe erscheinen kann.

„Diese Beobachtungen schienen kaum eine Erklärung zuzulassen, als die Vermuthung, daß Ihnen die Bruchstücke jener großen Ansicht von andern mitgetheilt worden, die sich hier oben oder in noch höheren Regionen wirklich umgesehen hatten. Durch eine gefühlvolle glühende Imagination suchten Sie diese Bruchstücke innerlich zu beleben; aber das Beste, was entstand, war doch nie wie aus eigner unmittelbarer

Anschauung; gewöhnlich ging es damit ins Unaussprechliche, und deutete mehr das lebhafte Verlangen und Bestreben des Gefühls an, es dennoch herauszubringen, als die sichere, durch die Ansicht des wirklichen Gegenstandes geleitete und belebte Darstellung. Auch fehlte der weite, nach allen Seiten gleichförmig sich erstreckende Zusammenhang, besonders aber der perspectivische Mittelpunkt, durch welchen jene Bruchstücke erst ein Ganzes werden konnten. Anstatt den letzten Gründen dieses Zusammenhangs, wenn nicht in der Natur, doch wenigstens innerlich nachzugehen, begnügten Sie sich, so zu reden, mit einem bloßen Detailhandel von Ideen und Ansichten, womit Sie zwar gegen anderes, dem ebenfalls die Tiefe des Zusammenhangs fehlte, aber nicht gegen solches, das wirklich aus ihm hervorgekommen war, Concurrenz halten konnten.

„Dieses ganze Verhältniß gab Ihrer Darstellungsart etwas, daß ich so sage, widernatürlich Gereiztes, besonders aber einen Ton von nicht überall genug versteckter Aergerlichkeit über solche Meister, die in ihren Darstellungen kunstgemäßer, ausführlicher und bestimmter zu Werk gingen. Da jedes Handwerk sein Verfahren, seine Handgriffe, seine Vortheile hat, so scheinen Sie im Gegentheil alles, was Form und Methode in der Philosophie ist, gering zu achten, ja Sie versuchten die philosophische Kunst der Construktion eines wissenschaftlichen Ganzen durch Vergleichung mit geringen Dingen ins Lächerliche zu ziehen. Dadurch mußten Sie viele ernsthafte und meistermäßige Männer sich abgeneigt machen, wie denn erst einer von diesen, da Sie sich für einen Philosophen von Profession erklärten, die Anmerkung machte, Sie mögen es wohl auf die Art seyn, wie viele, die sich Maurer nennen, Maurer seyen.

„Noch auffallender verrieth sich diese Reizbarkeit bei polemischen Veranlassungen. Es ist eine bekannte Beobachtung, daß einer, der vorgibt, z. B. in Amerika gewesen zu seyn, und diesen Welttheil doch nie gesehen hat, wenn ihm mit bestimmten, aufs Einzelne gehenden, und eigne Kenntniß anzeigenden Fragen zugesetzt wird, sogleich durch den ärgerlichen Ton sich verräth, mit dem er die Fragen aufnimmt.

Sie wußten zwar Fragen der Art meist auf geschickte Art auszuweichen, indem Sie sich bei keiner Sache lang aufhielten, und nicht leicht Rede standen; indeß konnte man Ihnen über wissenschaftliche, ins Genaue der Begriffe gehende Einwürfe immer einen gewissen ungeduldigen Verdruß anmerken. Sie verlangten nicht bloß für göttliche Dinge, sondern auch für sich und Ihre philosophischen Behauptungen — wahren Glauben.

„Aber selbst von dem, wogegen Sie sich feindlich gestellt, scheinen Sie die eigentliche Tiefe nicht immer erreicht zu haben, und in Ansehung mehrerer Systeme zeigen Sie eine Unschuld, die liebenswürdig heißen könnte, wenn sie nicht mit so vielen Ansprüchen verbunden wäre. Vom Pantheismus z. B. kannten Sie offenbar nur jene weibische, weichliche Art, die auf einer bloßen gegenseitigen Hinneigung der Dinge zueinander beruht; zu dem eigentlich schrecklichen, dem, in welchem ein Subjekt ist, haben sich Ihre zahmen Begriffe nicht erschwungen. Vor der Natur befällt Sie ein dunkles Grausen, dessen Gründe Sie nicht kennen; denn schwerlich haben Sie die eigentlichen Schrecken der Natur je gefühlt. — Und wie sollten Sie auch? Lieber als in die grause Tiefe hinabzusteigen, ergingen Sie sich oben in guter Gesellschaft im Sonnenschein, und ließen „den Unermeßlichen zu sich ins Gras lagern“ [1].

„Der Affekt des Philosophen, sagt Platon, ist das Erstaunen [2]. Aber Sie und Ihre Philosophie haben theils in Ansehung der Gegenstände der Bewunderung immer ein weites Gewissen gezeigt, fast dem der Pharisäer ähnlich, die Fliegen seihen und Kameele verschlucken; theils verfolgte Sie die sonderbare, auf nichts gegründete Angst, daß durch Wissenschaft und Einsicht das Bewundernswürdige verschwinde, welches doch nichts weniger als ächt Platonisch (S. 199) ist. Denn wenn das Erstaunen die Leidenschaft des Philosophen ist, so würde er das Philosophiren wohl unterlassen, wenn es den Gegenstand dieser Leidenschaft zerstörte. Affekt des Philosophen kann das Erstaunen doch

[1] Woldemar. Zweiter Theil, S. 20.

[2] *Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.* Theaet. p. 76 ed. Bip. [p. 155 D.]

nur insofern heißen, als er leidenschaftlich sucht, das letzte absolut-Erstaunenswerthe zu finden, bei welchem die Wissenschaft aufhört, und das von Ihnen offenbar nicht verstandene Nichtwissen anfängt [1].

„Hieran schließt sich Ihre von allen ernsten Wissenschaften öffentlich geäußerte Meinung, die Sie allein schon, zwar zum Gott aller Halbwisser und andrer Personen, die ohne große Gelehrsamkeit gern die Gelehrten spielen möchten, aber wahrlich nicht zum Genossen ernstlicher, wissenschaftlich-forschender Philosophen machen konnte. Nach der geistreichsten Ihrer Vergleichungen sind alle Wissenschaften nur eine Art des Nürrenberger Grillenspiels, sie ekeln uns bloß darum nicht an, weil wir noch nicht alle ihre möglichen Wendungen kennen. Wüßten wir sie einmal ganz, sie würden uns unausstehlich seyn [2].

„Unstreitig haben Sie, um sich Ihren Geschmack an den Wissenschaften nicht zu verderben, die Vorsorge gebraucht, keiner derselben je bis auf den Grund zu kommen, und lieber mit dem Rang eines allgemeinen Dilettanten sich begnügen als durch den eines wahren Gelehrten Ihre Liebe zu den Wissenschaften aufs Spiel setzen wollen.

„Das Mittel, den speciellen Mangel an Wissenschaft mit dem weiten Mantel einer allgemein-menschlichen Unwissenheit zu bedecken — die sogenannte Sokratische Unwissenheit kann unter diesen Umständen kaum die rechte Wirkung thun. Das einmal von Ihnen beleidigte Zeitalter nimmt dieses Wort nicht wie bei Sokrates für Ironie, sondern für baaren Ernst. Ohnehin wissen Sie, daß unser Zeitalter für feine Ironie wenig Sinn hat, und wenn man sagt, die Jacobische Philosophie lehrt die Unwissenheit, antwortet es — ja freilich die Unwissenheit!

[1] Auch J. G. Hamann lehrte ein Nichtwissen, in anderem Sinn zwar als das obige, aber in völlig verschiedenem des Jacobischen. — Schon die Anmerkung S. 331 der Briefe über Spinoza, welcher der Verfasser nicht angemerkt zu haben scheint, daß sie seinen vermeinten Tiefsinn zurecht weisen sollte, muß den Leser auf die Frage bringen, wie Hr. Jacobi wohl überhaupt diesen großen Autor verstanden? — Ebenso der Begriff Offenbarung, von dem er alle reelle Erklärung bis jetzt vermieden. — Auch daß Vernunft von Vernehmen herkommt, ist ja eine Hamannsche Tradition. Wir haben oben gesehen, wie sie benutzt worden.

[2] Jacobi an Fichte, S. 24.

„Nehmen Sie dazu, daß alle Ihnen eigenthümlichen Grundbehauptungen, z. B. daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könne (wofern ihr anders nicht mit dem philosophischen Sinn, in dem sie hier genommen wird, zu viel geliehen ist), durch die That widerlegt sind; bedenken Sie, wie vieler Kunst, wie vieler Explicationen es bei Ihrem Philosophiren von jeher bedurft, immer nur um die Krankheitsgeschichte Ihres Geistes in ein noch höheres Licht zu setzen; wie wenig Freude, wie vielen Verdruß es Ihnen gebracht; wie Sie beständig zwischen Philosophen und Nichtphilosophen in der Klemme, bald dem Kopfe bald dem Herzen nach verkannt zu werden fürchteten; wie Sie in Ansehung der wesentlichen Begriffe Ihrer Ansicht, z. B. der Begriffe Vernunft, Verstand, Offenbarung, Gefühl, Ahndung, Wissen, Nichtwissen u. s. w., theils in Widersprüche gerathen sind, theils in so langer Zeit es nicht einmal zu einer deutlichen Erklärung irgend eines derselben zu bringen wußten; wie Sie die Philosophie immer nur als Mittel gebrauchen wollten, und wie wenig Hoffnung seyn kann, daß Sie dieselbe jetzt noch als Zweck begreifen; wie Sie nach Fr. Schlegel, Ihrem wahrhaften Seelsorger, offenbare Widersprüche, Fehlschlüsse, Zweideutigkeiten durch genialischen Tiefsinn in einzelnen Stellen, durch die vortheilhafteste Beleuchtung und sogar durch Autoritäten vor Ihren eignen und fremden Augen verstecken und beschönigen mußten“[1] — ach! daß Sie solchen stillen Warnungen gefolgt wären, wie jener allerfrühesten Stimme Lessings: „Worte, lieber Jacobi, Worte! die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen, und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unsinn, der Blindheit freies offenes Feld“[2] — überlegen Sie dieß alles, und noch dazu die Ereignisse des heutigen Tages, besonders wie gleich zuerst alle Ihre Argumente geradezu auf den Kopf gestellt worden, sodann den letzten Versuch, dessen Erfolg, da er für sich klar genug ist, ich nicht ausführlicher berühren will — nehmen Sie die Erfahrung hinzu, welche kümmerliche Mittel angewendet werden müssen, um ein einmal baufälliges wissen-

[1] Recension des Woldemar, S. 38.
[2] Briefe über Spinoza, S. 41.

schaftliches Ansehen zu erhalten, und wie sie doch eben alle nur wenig helfen — bedenken, erwägen, betrachten und überlegen Sie dieß alles, und Sie werden den Rath, den wir Ihnen ertheilen, gewiß als den wohlmeinendsten erkennen".

„Sie betrachten den Standpunkt der Philosophie als eine Art von festen Platz, der mit einem für Sie unüberschreitbaren Graben umgeben ist. Sie wissen, niegenommene Plätze werden Jungfrauen unter den Festungen genannt.

„Dieß nur, damit Sie mir nicht Unzusammenhang der Bilder vorwerfen, indem ich Ihnen jetzt den wohlmeinenden Rath vortrage, wie er mit gemeinsamer Beistimmung der hier Anwesenden abgefaßt worden.

„So lautet dieser Rath:

„Sieben Jahre diente Jacob um die geliebte Rahel, und dann noch sieben, im Ganzen vierzehn Jahr', aber er bekam sie doch gleich nach den ersten sieben zum Weib, und däuchten ihm die sieben, als wären's einzelne Tage, so lieb hatte er sie. Jacobi dient um die Philosophie siebenmal sieben Jahre. Diese ganze Zeit hat er mit der untergeschobenen, blödsichtigen Lea zubringen müssen; Rahel hat ihm nichts gewährt, ein hartherziger Laban, den er den reinen Verstand selber nennt, versagt sie ihm, wie er behauptet, aber der Tochter selbst scheint es an Lust zu fehlen, sie merkt, daß die Liebe, mit der sie geliebt wird, keine unbedingte Liebe ist, daß er ihrer nur als Mittels begehrt, um ihm gewisse Lieblingsmeinungen wahrzumachen; sonst fand sie längst Mittel, sich mit ihm dem unbiegsamen Vater zu entziehen, ja diesem seine Götzen zu stehlen, und unters Stroh zu thun, wohin sie gehören. Unser Rath ist, er schreibe der Undankbaren — den Scheidebrief können wir nicht sagen, aber doch den Absagebrief; er lasse sie im Frieden, damit sie auch ihn lasse und seinen Kopf nicht mit Fragen belästige, die seinen Verstand so sehr angreifen". —

„Das soll mich nicht viel kosten, antwortete der Angeredete ohne sich zu bedenken, und meinetwegen kann man gleich mein neuestes Werk von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung für den Absagebrief ansehen". Wissenschaftliche Philosophie, fuhr er fort, gebe

es einmal keine; davon sey er jetzt durch Erfahrung aufs neue überführt; auch sey es mit allen entgegengesetzten Behauptungen und den sogenannten Widerlegungen durch die That doch nur lauter Wind, ebenso wie mit dem Rühmen großer Ansichten, die man nur da oben erlangen könne. Alle Wissenschaften treiben wirklich nur ein Spiel mit leeren Zahlen, rechnen Sätze aus immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahren Facit, der Zahlenbedeutung, dem eigentlichen Wahren auch nur um ein Haarbreit näher zu kommen (S. 80). Gott müsse er danken, daß er von allem menschlichen Vermögen frühzeitig eine so gemäßigte Meinung erlangt. Wir Menschen können nichts als — „außer uns Bewegungen und Zusammensetzungen von Bewegungen, dadurch (mechanisch) Gestalten — in uns aber nur sich auf Wahrnehmungen durch den äußeren oder inneren Sinn beziehende Begriffe und Zusammensetzungen von Begriffen hervorbringen" (S. 121); hierin, in der Theorie unsers Erkenntnißvermögens gebe er den französischen Philosophen, die auch zuletzt alles aus Sensation herleiten, alles auf Bewegung (innere oder äußere) zurückführen, mehr Recht als man denke, und darum erkenne er wie diese auch „nur zwei Wissenschaften im eigentlichen Verstande, Mathematik und allgemeine Logik" (ebendas.). Diese schöne Theorie verhindere ihn jedoch nicht, berechtige ihn vielmehr, ja fordere ihn auf, unter den Philosophen von Profession einen Platz und zwar einen sehr ausgezeichneten — als Polemiker einzunehmen".

Alles war über diesen neuen Einfall erstaunt. Die meisten Philosophen gingen hinweg, weil sie nach dieser Rede nur abermalige Skandala besorgten. Bereits fingen die Zuschauer an sich dareinzulegen, und einer derselben rief: „Bedenken Sie denn nicht, daß der böse breite Graben Ihnen immer den Uebergang wehren wird, Sie mögen nun als Freund oder Feind kommen?"

Das ist wahr, antwortete er, daran hätte ich vorher denken sollen, dann hätte jener Feind mich nicht auf dem eignen Boden zurückschlagen können[1].

Es herrschte wie gewöhnlich bei solcher plötzlich eintretenden Verlegenheit eine Zeitlang allgemeines Schweigen, bis eine Art von Schild-

[1] Dieser Absatz ist im Handexemplar gestrichen. A. d. H.

knappen, den der Polemiker bei sich hatte, es unterbrach, und mit weisen Mienen Folgendes eröffnete.

„Ich glaube einen recht zweckdienlichen Vorschlag machen zu können. — Ich habe oft nachgedacht, wie die vielen überflüssigen Exemplarien Ihrer sämmtlichen Werke in größeren Nutzen zu setzen wären. Da Sie diesen Ort als eine Art von Festung betrachten, die von einem breiten Graben umgeben wird, was könnte Sie verhindern, Ihre sämmtlichen Schriften, besonders die polemischen, als Mittel anzusehen, den Graben zu füllen, und über sie als eine Art von Fascinen hinüberzuschreiten? Nicht nur würden diese sämmtlichen vortrefflichen Schriften dadurch ihre wahre höchste Bestimmung erreichen und ganz den Zweck, zu dem sie geschrieben worden, erfüllen, sondern auch ihr Verleger würde Ihnen nicht geringen Dank für diese Verwendung wissen".

Ton und Geberde zeigten, daß es dem Schildknappen wahrhaft Ernst war. Nach kurzem Besinnen rief der Polemiker gegen die umstehenden Zuschauer: „Es gehen gleich Boten aus nach allen Seiten, meine Schriften, vornehmlich aber die Abhandlung Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, das Sendschreiben an Fichte, in so viel Exemplarien als noch vorhanden sind, hierher zu schaffen; vor allen jedoch empfehle ich mein Werk von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung zu diesem Zweck; ich kenne die Tugenden dieser Schrift; es ist recht ein Schriftchen gemacht, um Gräben damit zu füllen".

Es gingen wirklich sofort Boten nach allen Weltgegenden. Dem Polemiker wurde ganz wohl ums Herz, da er die Hauptschwierigkeit so unerwartet, so schnell und so glücklich besiegt sah. Ganz vergnügt in seinen Gedanken fing er an, in Lobeserhebungen der Polemik auszubrechen und wahrhaft heroische Gesinnungen zu äußern.

„Was nicht widersteht, besteht auch nicht; jedes Widerstehen aber ist zugleich ein Angreifen. Was widerstehend besteht, schließet aus. Ausschließend ist jedes Leben, jedes individuelle Daseyn, jedes Eigenthum; und für alles dieses darf und soll man wider den Angreifenden feindlich streiten, weil es seiner Natur nach nur ausschließend und

kriegerisch besessen werden kann (S. 88.) — Wer diesem großen Berufe des wissenschaftlichen Krieges folgt, kann dadurch ebenso wie durch das gemeine Waffenhandwerk zu den höchsten Ehren und Würden emporgelangen. Welchen unsterblichen Ruhm habe nicht ich allein schon auf diesem Felde geerntet, welchen werde ich noch ernten, indem ich die Schwächen der jeweilig herrschenden Systeme aufdecke, vornehmlich aber, indem ich die, welche mit der Sprache nicht heraus wollen, zum öffentlichen Geständniß nöthige. Zu dieser Operation kann niemand weder in gleichem Grade fähig noch in solchem Maß berechtigt seyn als ich, der im Grunde nicht nur Mit- sondern Vor-Stifter aller neueren Philosophie, der Kantischen, Fichteschen, ja sogar der atheistischen Alleinheitslehre gewesen ist, und als Vor-Erfinder wohl am besten wissen muß, ja weit besser wissen kann, was eine jede behauptet, als die Nach-Erfinder wissen können. So habe ich erst heute an jenem anmaßlichen Vertheidiger des Naturalismus eine Probe gemacht, der auch reden wollte von Gott und göttlichen Dingen, indem ich ihn endlich gezwungen mit der Farbe herauszugehen, daß nun jedermann deutlich sieht, er lehre einen naturalistischen Gott, ja er suche, was allerdings unglaublich seyn würde, wenn er es nicht selbst geoffenbart hätte, den Theismus durch den Atheismus zu begründen, ja jenen aus diesem herzuleiten.

Ich gestehe zu meiner Beschämung, daß, abschon auf dem Wege, mich gleichfalls tiefer ins Innere, nach einem frischgrünen Walde zurückzuziehen, in dessen Schatten die andern wandelten, dieses dünkelhafte Gerede doch im Stande war mich zum Umkehren zu bewegen; zugleich war es sonderbar, daß ich alles zuletzt Vorgegangene vergessen zu haben schien, und mit Hrn. Jacobi redete, als könnte von ihm noch überall die Rede seyn; wenn man dieß anders nicht daraus erklären will, daß die Seele instinktartig, weil die Vision sich ihrem Ende näherte, wieder den Anfang suchte; dem sey nun wie ihm wolle, genug, ich faßte zuletzt in folgender Anrede gleichsam die Moral der ganzen Fabel zusammen.

„Großen Denkern auch als Gegner gegenüber zu stehen, ist Lust. Wohl ist Polemik eine herrliche Sache; schon das Wort ist stolz, und erinnert, daß, wie um die Angelegenheiten der Völker, so um die höchsten

Angelegenheiten der inneren Menschheit zu Krieg geführt werden müsse. Möge sie uns der Himmel erhalten, und wer eine tüchtige Ansicht aufzustellen hat, soll sie sich ja zuerst erbitten. Ist seine Idee wahr, so wird jeder überwundene Einwurf zu einem neuen Stoff, in dem er den Grundgedanken verändert ausprägt, und der gewaltigste Widerstand dient nur zu ihrer höheren Entwicklung. Aber was soll ihm eine Polemik helfen, wo er auf jeden Ausfall antworten muß: es ist nicht wahr, wo, um ein Gleichniß von Ihnen zu brauchen, die Klinge des Gegners erst die seinige sucht, aber sie nicht findet, und in die leere Luft sticht?

„Zur Polemik gehört, daß der, gegen den sie gerichtet ist, wirklich angegriffen sey. Aber Sie z. B. legen alles darauf an, den Angriff vielmehr zu vermeiden, als ihn wirklich zu führen. Sie begnügen sich mit dem Tumult davon, mit der Erregung einer unermeßlichen Staubwolke, worin Ihnen der Gegner gänzlich verschwindet — dann gehen Sie davon, und nennen das einen Angriff, wo Sie den Gegenpart nicht einmal gefunden haben.

„Wie kommt es, daß Sie so große Freude daran finden, Ihren Gegner dumm zu machen, und daß dieß immer Ihr Erstes ist? Ein Anführer zaghafter Soldaten kann Ursache haben, ihnen den Feind schwach an Zahl, noch schwächer an moralischer Kraft vorzustellen. Da Sie das Nämliche thun, so müßten Sie fürchten, Ihre Gründe könnten Reißaus nehmen, wenn Sie die wahre Stärke des Gegners gewahr würden; da aber bei Ihnen von Gründen selten die Rede ist, und Sie Ihre Kriege meist persönlich ausmachen, so können Sie damit nur sich selbst Muth einzusprechen suchen. Der für Wahrheit streitende Kämpfer sucht seinen Gegner vielmehr stark zu machen, ihm noch Gründe zu leihen, wenn er keine hat[1], da es bei wissenschaftlichen Processen nicht, wie bei

[1] Wie sehr sich die Zeiten in Ansehung des Hrn. Verfassers und damit seine Grundsätze geändert haben, mag aus folgender Stelle beurtheilt werden. „Bei mir kam es darauf an, nicht die entgegengesetzte Behauptung ungereimt, sondern sie vernünftig zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, seine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergestalt in die Denkungsart des Irrenden versetzen können, daß ich ihm nachzuirren und mit seiner Ueberzeugung zu sympathisiren im Stande war. Ehe ich es dahin brachte, konnte

bürgerlichen, nur darauf ankommt, daß sie gewonnen werden, gleichviel durch welche Künste, sondern daß sie mit Recht und Wahrheit gewonnen seyen, indem sonst eigentlich nichts entschieden ist. Ehrenvoll ist es, wirkliche Irrthümer zu widerlegen, um so ehrenvoller, je geistreicher sie sind, je scheinbarer vorgetragen. Aber Unsinn bekämpfen bringt wahrlich nicht Ehre.

„Daß es Ihnen von jeher so leicht geworden, die Grundsätze des Gegners in Galimathias zu verwandeln, hätte Sie eher abhalten als antreiben sollen. Alles zu Leichte ist an sich verdächtig. Wenn Sie z. B. sagen, das Identitätssystem lehre die Einerleiheit von Vernunft und Unvernunft, Gutem und Bösem, so haben Sie dazu nicht einmal so viel Grund, als man nach Ihrem einmal geäußerten Vereinigungsprojekt von Vernunft und Verstand (oben Seite 80, Anmerkung 2) sagen könnte, nach Ihnen bestehe der Glaube des gesunden und ungetheilten Menschen in der Verbindung vom Gott-Leugnen und sich-selbst-zum-Gott-Machen. Glauben Sie, ich würde mir mit einer solchen Verdrehung Genüge thun? Da Ihre Imagination, auch wo sie frei wirkt, eine unverkennbare Inclination zum Widrigen und Häßlichen zeigt[1], so mußten Sie bei einiger künstlerischer Aufmerksamkeit diesem Hang vielmehr entgegenwirken und die Leichtigkeit, Ihren Gegner ins Abscheuliche zu malen, nicht als Beweis von Kraft, sondern eher vom Gegentheil ansehen.

ich mich nicht überreden, den Mann, mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf, **wie billig**, lieber Verdacht auf mich selbst, argwohnte Blödsinn von meiner Seite, und vermuthete an der andern tiefern Verstand, und eine Menge Gründe im Hinterhalt. Nie bin ich von dieser Weise abgegangen, und **hoffe**, sie bis an mein Lebensende zu behalten". David Hume, S. 77. 78. Wenn man auch diese Stelle zum Theil als eine von den Captationibus benevolentiae anzusehen geneigt wäre, von denen die Schriften des Verfassers wimmeln, so sieht man doch, er wußte und erkannte damals noch die Grundsätze. Wird nicht nach Durchlesung gegenwärtiger Schrift jeder ausrufen: „Wie gut, wenn er diese Grundsätze auch gegenüber von der Philosophie unserer Zeiten befolgt hätte, eher Blödsinn auf seiner Seite zu vermuthen, als dem Gegner offenbaren Unsinn zuzuschreiben". Aber die hier geäußerte Hoffnung ist leider so wenig wie manche andere in Erfüllung gegangen.

[1] Fr. Schlegels Recension des Woldemar, passim.

„Thörichte Einbildung, in dem freien Reiche der Geister etwas unterdrücken zu können! Könnt ihr denn irgend einem Naturgegenstande Eigenschaften oder Wirkungen aufdringen, die er nicht hat? Wißt, der Mensch ist auch eine Objektivität, und zwar eine ganz andere als ein Stein oder eine Pflanze, er hat das Recht, daß man sich Mühe gebe ihn kennen zu lernen, wenn man die Freude genießen will über ihn zu reden!

„Tyrannenfeind, wie Sie sind (S. 190), möchten Sie gern selbst in der Literatur einen kleinen Nero spielen, zu Boden treten, was in Ihren Kopf nicht hineingeht; aber Sie bedenken nicht, daß es in Ihrer Macht stehen müßte, auch wie jener Wollüstling, der mit den Worten im Munde umkam: qualis artifex pereo! dem Löwen erst Klauen und Zähne ausbrechen zu lassen. Statt dessen versuchen Sie den Gegnern Folgerungen und Resultate, die Sie nach Willkür aus ihren Vordersätzen gezogen haben (um von gänzlich erdichteten nicht zu reden), als von ihnen wirklich behauptete Sätze „ohne Weiteres" zuzuschreiben. Könnte es aber je erlaubt seyn, ein System durch aus ihm gezogene Consequenzen erdrücken zu wollen, so müßten sie wenigstens nur mit der größten Gewissenhaftigkeit gezogen und jederzeit nur als solche angegeben seyn. Aber sie dem Gegner geradezu in den Mund legen, sie anführen als ausgemachte, anerkannte Grundsätze seines Systems, das ist eine unwürdige, eine schändliche Art zu streiten.

Hängt diese Immoralität Ihrer Polemik[1] nicht offenbar zusammen mit jener feinen, aber nur um so verderblicheren Immoralität, welche ein früherer Beurtheiler als den inwohnenden Geist Ihrer darstellenden Werke angibt?[2] Ich gestehe, daß mich das Gefühl derselben

[1] Diesen Begriff von unsittlicher Polemik hat Lessing meisterhaft erklärt in einer einst auch von Hrn. Jacobi angeführten Stelle. Stehe sie denn auch hier! „Einen solchen ungesitteten Gegner mögt Ihr an mir finden; aber sicherlich keinen unsittlichen. Dieser Unterschied zwischen ungesittet und unsittlich, der sehr wichtig ist, obgleich beide Wörter, ihrer Abkunft nach, vollkommen das Nämliche bedeuten müßten, soll ewig unter uns bleiben. Nur Eure **unsittliche** Art zu disputiren will ich in ein möglichstes Licht zu setzen suchen, und sollte es auch nicht anders auf die ungesittetste Weise geschehen können" Lessings nothgedrungener Beiträge zweiter Theil, S. 15.

[2] Fr. Schlegels Rec. des Woldemar S. 39 ff.

bei Ihren wissenschaftlichen Werken nicht weniger oft genug angewandelt hat.

„Genießen wollen, ohne zu arbeiten, das ist ein uralter Wunsch, der in der menschlichen Natur immer wieder aufkommt, wenn er nicht beständig bekämpft wird. Es wäre angenehm, den Ruhm eines großen Helden zu genießen, wenn es nicht der Anstrengung, der vielfachen Verleugnung und Herrschaft über sich selbst bedürfte — wenn man zugleich alles andere genießen könnte. Es wäre erwünscht, Philosoph im vollkommensten Sinne zu seyn, wenn man nur nicht zugleich es dem Charakter nach seyn, als wahrer Philosoph auch leben müßte, wenn man ohne Arbeit, ohne ernstes Studium, ohne Versagungen — wenn man gleichsam im Schlaf dazu gelangen könnte. Es ist der alte Gedanke des gesegneten Schlaraffenlandes, wo der Spieß am Feuer sich selber mit Vögeln besteckt, selber sich dreht, und der Mensch bei allem, was zu seinem Genuß entsteht, das bloße Zusehen hat. —

„Ernstere Zeiten sind gekommen. Anstrengung wird gefordert, nicht bloß um etwas zu erobern, sondern um es auch nur zu behaupten. Seelenschwelgerei, die sich als reinste Göttlichkeit, geistiger Müßiggang, der sich als Streben nach dem Unendlichen, Gesetzlosigkeit im Denken, die sich als Genialität angesehen hat, enden nothwendig in allgemeiner Ermattung. Der Weichling, der lieber alles von einem günstigen Geschick erbetteln als erkämpfen, lieber erfühlen als erkennen, lieber empfangen als nehmen wollte, ist auch für offene, kräftige Polemik zu abgespannt. Eindringen, von innen heraus pulverisiren kann er nicht; auch weiß er sonst nichts, als daß ihm die Zeit und ihr Streben, oder dieser und jener ungelegen ist. Dieses blinde Gefühl von Unbehaglichkeit treibt ihn an, der Beschwerlichen wo möglich auf dem kürzesten Wege, ohne Untersuchung, ohne eigentlichen Kampf los zu werden. Dieß glaubt er zu erreichen, wenn er ihnen Lehren und Meinungen zuschreibt, die jedes sittliche Gefühl empören, gleichviel ob sie diese Meinungen haben oder nicht. Wenn sie nur hinuntergestoßen sind von dem Platz, worauf er zu stehen meint, nicht auch reden, wovon er, und dadurch ihn in seinen sanften Träumen stören.

„So haben Sie es mit mir versucht. — Die Zweideutigkeit Ihres philosophischen Charakters in der sonderbaren Mitte zwischen Theismus und Atheismus, die offenbare Meinung, Philosophie müsse sich zu Ihren Zwecken bequemen, und könne eigenliebig als Mittel zu Befriedigung dieser oder jener Wünsche gebraucht werden; die Art, jeder wissenschaftlichen Aussage mit zweifelhaften, wankenden Worten auszuweichen, der beständige Rückzug an einen der Wissenschaft, wie Sie selbst sagen, unzugänglichen Ort — dieß alles, jedes für sich und zusammen, vereint mit manchen schimmernden Eigenschaften, konnte Ihnen Ansprüche auf den Namen eines modernen Sophisten im großen Styl — im Styl der Protagoraße u. a. — geben. Wie Sie es jetzt angefangen haben, wird dieser Name wirklich zu gut; — **Sykophant** ist der einzige, den solche Handlungsweise erwirbt".

Auffallend war es mir, wie während dieser Rede auch Hr. Jacobi allmählich zum besonneneren Zustand überzugehen schien, welches schon daraus zu schließen war, daß er anfing Kälte zu spüren, und den seit der Wallfahrt zu den großen Autoren abgelegten philosophischen Mantel umwarf. Als ich die Rede gesprochen hatte, wiederholte er sich alles in Gedanken, und brach in die Worte aus: „O ihr sämmtliche Verständige, deßgleichen ihr Vernünftige; ihr große Autoren und ihr Fromme; ihr Naturphilosophen und ihr andere Weltweise von Profession! Ihr habt heute den Werth meines ganzen Daseyns in Ziffern auseinandergelegt, wovon die Summe kaum den Werth des kleinsten Bruchs von jenem Ganzen erreicht, wofür ich mich bisher der Welt gegeben, und wofür ich zum Theil wirklich gehalten worden bin. — Das einzige Glück ist, daß ihr nie zusammenkommt, und daß, weil jeder nur in seinem Theile mich leicht findet, aber desto eher mir specifische Schwere in andern zutraut, die Meinung von meinem Gewicht im Ganzen und Allgemeinen immer dieselbe bleibt; oder — wenn ihr auch, wie heute, zusammentrefft, so ist wenigstens keiner, der alles zusammenfaßte und die Summe der einzelnen Urtheile zöge". — Ich aber hatte gleich im Traum den Vorsatz gefaßt, diese Mühe auf mich zu nehmen, und alles, wovon ich Zeuge gewesen, aufzuschreiben, weil ich das für die einzige Art erkannte, einen

so vielfältigen Mann, der sich einer so großen Wirkung auf die Welt anmaßte, nach seinem wahren Gehalt darzustellen.

Als er in der Recapitulation an das Wort Sykophant kam, zog er aus seinem philosophischen Mantel schnell zwei Larven hervor; die erste war so eingerichtet, daß, wenn er sie vors Gesicht hielt, das ganze Publikum sagen mußte: der ehrwürdige — die andere so, daß, sobald er sie anlegte, alle Tagblätter riefen: der edle Jacobi! Allein beide waren dermaßen zerbrochen und durchlöchert, daß sie nirgends haften wollten; und wenn er sie auch fest ins Gesicht drückte, fielen sie doch immer wieder ab. Wie er nun dieses Greuels ansichtig wurde, und zugleich daß er statt göttlicher Dinge sehr ungöttliche Absichten geoffenbart hatte, brach er in laute Verwünschungen gegen mich aus, und behauptete, ich habe sie ihm bei seinem ersten Anfall zerbrochen. Ich antwortete ihm: „Sie selbst haben in der Hitze Ihres Anfalls auf die Larven nicht wie gewöhnlich geachtet, und sich nun so bloß gestellt! Hätte ich sie aber auch zerbrochen, was wäre denn so großes Uebels daran? Glücklich wer keiner bedarf, und als ein Mann der Wahrheit und Aufrichtigkeit, mit bloßem Gesicht jedem herzhaft entgegenstehen kann!"

Da er hiedurch aufs Neue an die Unrechtlichkeiten erinnert wurde, zu denen ihn seine Leidenschaft verführt hatte, und die in der dieser Schrift voranstehenden Erklärung auseinandergesetzt worden, so brach er in ein wahres Jammern aus, und klagte, wie er verkannt, und wie seine guten Absichten gemißdeutet werden, ganz wie wir es von Personen zu sehen gewohnt sind, die sich alles für erlaubt halten, keine Persönlichkeit schonen, dann aber, wenn einmal ihre Werke offenbar und nicht einmal ganz nach Verdienst gelohnt werden, außer sich gerathen und Gott und der Welt das vermeinte Unrecht klagen.

Da ich nun von jeher kein Freund von Winseln und ungeberdigem Klagen war, so wachte ich darüber auf, und vollzog auf der Stelle den im Traum gefaßten Vorsatz, das Einzige bedauernd, nicht früher so geträumt zu haben, um der ganzen Schrift diese Einkleidung geben zu können.

Aus der

Allgemeinen Zeitschrift

von Deutschen für Deutsche.

1813.

Vorrede zur Allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche.

Die erste Eigenschaft einer guten Zeitschrift ist unstreitig, daß sie zeitgemäß, wenn auch nicht in jedem Verstande zeitgerecht sey. Es gibt Zeitschriften, die unter und hinter ihrer Zeit sind, und die Fortschritte derselben nur benutzen, um als träge, hemmende Last von ihr mit fortgeführt zu werden. Voraus vor ihrer Zeit zu seyn, kommt selbständigen Werken eher als einer Zeitschrift zu, obschon in einer solchen mancher Gedanke sich einzeln hervorwagen kann, zu dessen vollkommener Begründung und allseitiger Ausbildung die Mittel noch abgehen. Nur muß der leicht mögliche Mißbrauch vermieden werden, da es dem unzulänglichen Talent nicht schwer fällt, ungeprüfte Gedanken auf Gerathewohl wie Samenkörner auszustreuen, indeß es das Zeichen gediegenen Talents und des es allein zu Genie adelnden Charakters ist, einen einzigen Gedanken groß zu ziehen und zur wissenschaftlichen Vollkommenheit heranzubilden.

Im Allgemeinen könnte man sagen, die wahre Zeitschrift soll auf gleicher Höhe mit ihrer Zeit seyn; denn um dieses zu können, muß sie schon an sich dem Höchsten ihrer Zeit wirklich gleich und gegenüber stehen. Zeitschriften, die sich nur bemühen, von dem Schlechten der Zeit Vortheil zu ziehen und mit dem Strom der Erbärmlichkeit selber fortzuschwimmen, stehen der Wahrheit nach unter ihrer Zeit. Da sich indeß annehmen läßt, daß das Höchste und Beste jeder Zeit dem größeren Theile fremd ist, so muß insofern die wahre Zeitschrift über ihrer Zeit und vor ihr voraus seyn, aber ohne je die Beziehung zur Gegenwart

ganz aufgeben zu dürfen. Nach dieser Ansicht wäre sie als Vermittlerin der Zukunft mit der Gegenwart zu betrachten. Sie soll für das, was noch außer und vor der Zeit liegt, und was im Entstehen sich von ihr losgesagt hat, die geschichtlichen Vermittlungsglieder finden, durch welche es an die Zeit herangebracht oder in diese aufgenommen werden kann.

Dabei ist indeß nöthig, die doppelte Seite der Zeitschrift anzuerkennen, inwiefern sie einerseits auf die Zeit wirkt, andererseits selbst wieder ein Bild der Zeit seyn will.

Denkt sie auf die Zeit überhaupt zu wirken, so muß sie das wahrhaft und wesentlich Allgemeine derselben ergreifen; nicht die Außenseite, nicht dieses oder jenes Besondere, sondern das Innere, das, was Herz und Geist der Zeit ist. Und da ihre Absicht nur auf eine geistige Wirkung gerichtet ist, so wird sie sich selbst derjenigen Angelegenheiten entschlagen, in welchen eine rein geistige Entscheidung nicht stattfindet. Die wissenschaftliche, die religiöse, die sittliche, die künstlerische Bildung ihrer Zeit, dieses werden die Cardinalpunkte seyn, die sie ins Auge faßt, wie eben diese am Ende die verborgenen Triebräder der Geschichte selbst sind.

Wirken auf die Zeit oder sie fördern kann sie auf zweierlei Art. Indem sie selbst Muster und Beispiele des höheren und besseren Geistes in allen Fächern aufstellt, den sie allgemeiner machen möchte. Sodann indem sie der Zeit zum Urtheil und Bewußtseyn verhilft über das, was verworren, ungewiß, vieldeutig in ihr sich bewegt. Denn gleichwie es für den einzelnen Menschen nichts Unglücklicheres geben kann, als über die wesentlichsten Dinge kein Urtheil zu haben, so auch für eine ganze Zeit; und wie der einzelne Mensch sich durch nichts mehr gefördert fühlt, als wenn ihm ein Urtheil über Gegenstände zu Theil wird, denen er zuvor nicht beizukommen vermochte, so ebenfalls ein ganzes Geschlecht. Wenn also eine Zeit auch, anarchisch verwirrt, eine Weile jedem, der Frechheit genug hat, verstattet sich zum Richter und Urtheiler aufzuwerfen, so wird sie doch bald der unberufenen Wortführer satt, und schmachtet nach der Erquickung eines reinen, scharfen und gesunden Urtheils, wodurch sie erst sich selber wiedergegeben wird.

Inwiefern aber die Zeitschrift auch wieder ein Bild ihrer ganzen Zeit, nicht eines besondern Thuns, Treibens oder Denkens in derselben seyn soll, wird es nicht fehlen, daß sie Verschiedenes aufzunehmen veranlaßt wird, das in ihr selber auch seinen Widerspruch findet, und manches, das vielleicht nur den Werth hat, eine individuelle Sinnes- und Geistesart zu vergegenwärtigen. In dieser Hinsicht darf sie sich nicht einseitig halten, indem manches, das eben nicht kräftig genug ist für sich zu bestehen, neben anderes gereiht, und als ein Bild der allgemeinen Fruchtbarkeit der Zeit, wohl mit geht und sogar erfreulich seyn kann; wie man in älteren Zeitschriften manchen Vers oder Gedanken findet, dessen Aufbewahrung uns erfreut, wenn er auch keinen unbedingten oder nicht einmal großen Werth hat; und wie z. B. das ältere deutsche Museum aus der Zeit, da die vorzüglichsten Männer unserer Nation daran Theil nahmen, für uns dadurch noch immer einen bleibenden Werth hat, daß es zeigt, was alles damals jene Männer beschäftiget hat, und was sie für wichtig gehalten, wenn das Erste auch nicht immer Frucht getragen hat, und wenn wir vieles von diesem nach dem Standpunkt unserer Zeiten als weniger bedeutend, ja oft als geringfügig ansehen müssen.

Eine Zeitschrift von der Art, wie die hier ohngefähr beschriebene, schien mir ein Forderniß unserer Zeit, insbesondere glaubte ich sie dem Theil der Zeitgenossen, der sich eines geistigen Wirkungsvermögens bewußt ist, erwünscht. Ich entschloß mich zur Herausgabe einer solchen, nicht weil ich mich vor andern fähig glaubte dem Geschäft vorzustehen, sondern weil ich mich zufällig in der Lage fand, die ein solches Unternehmen begünstiget.

Daß ich mich in der ersten Voraussetzung nicht geirrt, bewährte sich unter andern dadurch, daß Männer, welche Geist und Bedürfniß der Zeit wohl zu beurtheilen verstehen, auf ein ähnliches Unternehmen zugleich mit mir gedacht hatten, ja mir in der Ausführung zuvorkamen. Ich meine hier besonders das deutsche Museum von Fr. Schlegel, das nun schon ein ganzes Jahr hindurch so manchen schätzbaren Beitrag zur Literatur, Geschichte und wissenschaftlichen Kritik geliefert hat. Es

hing bei der Ankündigung des neuen deutschen Museums nicht von mir ab, ein in vieler Hinsicht ähnliches Beginnen aufzugeben, was, wenn auch keiner andern Erwägungen, doch schon der seit Jahr und Tag gemachten Vorbereitungen wegen unmöglich war. Noch viel weniger aber kann es meine Absicht seyn, einer andern Zeitschrift in den Weg treten zu wollen. Ich glaube im Gegentheil, daß mehrere ähnliche recht wohl nebeneinander bestehen, und jede schon der äußern Verhältnisse und Umstände wegen ihren eigenthümlichen Werth und Charakter behaupten kann.

Ich fürchte nicht, daß der Titel Anstoß finde, der mir eben der Einfachheit wegen der anspruchsloseste schien. Eine allgemeine habe ich diese Zeitschrift genannt, nicht, um ihre Ausdehnung über alles Mögliche, sondern im Gegentheil, um ihre Beschränkung auf das wahrhaft und wesentlich Allgemeine der Zeit und der gegenwärtigen menschlichen Bildung anzudeuten. Auch nicht, daß alles auf diese sich Beziehende wirklich umfaßt werde, sondern nur, daß es umfaßt werden kann, daß nichts ausgeschlossen ist, was dieselbe angeht, sollte damit angezeigt werden.

Die Bestimmung von Deutschen für Deutsche ist hinzugefügt worden, weil es vorzüglich das Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst und Bildung ist, das durch diese Zeitschrift ins Licht gestellt, aus dem Verwirrenden und Verdunkelnden, wovon es umhüllt wird, hervorgehoben und so auch zu freierer Entwicklung angeregt werden soll.

Sollte hiernach der weiteste Umfang der Gegenstände gezogen werden, über die sich diese periodische Schrift verbreiten kann, so würde er (ohne weitere Systematisirung) ohngefähr so anzugeben seyn.

Philosophie an sich — besonders aber in ihrer Beziehung auf das Leben und auf die höchste Angelegenheit desselben, Religion; Naturwissenschaften, inwiefern ihre Forschungen auf den großen und allgemeinen Zusammenhang gehen oder wenigstens Ahndungen desselben erlauben; Erd- und Menschenkunde; geschichtliche Forschungen und Darstellungen im weitesten Sinn, da sie auch die Literatur alter und neuer Völker (zuvörderst unseres eignen) betreffen; Sprachkunde und Sprachforschung bis zu den Urquellen (auch hier zuerst der eignen); die

Werke der Kunst aus allen Zeiten; die öffentlichen Anstalten für allgemeine Bildung und Erhaltung des wissenschaftlichen oder Kunst-Geistes.

In Ansehung der Form wird die größte Freiheit gelassen. Selbständige Abhandlungen und beurtheilende Uebersichten werden in den Hauptfächern abwechseln. Ueberall wird man in diesen erst dahin arbeiten, den Leser in den Gesichtspunkt zu stellen, aus dem er die geistigen Erscheinungen unserer Zeit zu betrachten hat. Denn die geschichtliche Darstellung und Ansicht leitet doch am Ende allein zum allgemeinen Verständniß.

Wenn nun auch in dem größten Theile, unserer deutschen Natur und dieser ernsthaften Zeit gemäß, der Grundton des Ernstes der herrschende seyn wird, so ist darum das poetisch-Erheiternde und selbst Humoristische nicht ausgeschlossen.

Beurtheilungen einzelner Werke, die irgend eine Seite des Zeitgeistes hervorstechend in sich darstellen, werden, wenn auch seltener vorkommen, doch nicht ganz fehlen.

Bemerkenswerthe einzelne Mittheilungen werden in einer eignen Abtheilung unter der Aufschrift: Correspondenz, zusammengestellt.

Wie nun in der inneren Einrichtung die mögliche Freiheit durchaus beabsichtiget worden, so auch in der äußeren. Die Erscheinung der einzelnen Hefte ist an keine Zeit gebunden, um nie in den Fall zu kommen, in der Auswahl weniger streng zu seyn, damit die Erscheinung im Gleichschritt mit der Zeit bleibe.

Auch die Größe der einzelnen Hefte ist unbestimmt, damit größere Abhandlungen unzerstückelt abgedruckt werden können.

Dieses ists, was ich dem Leser über Inhalt, Umfang und Form dieses Unternehmens zum vorläufigen Verständniß zu sagen hatte.

Ich widme diese Zeitschrift dem gesammten deutschen gelehrten Publikum; sie ist nicht meine Unternehmung, noch behalte ich mir ein besonderes Recht an dieselbe vor. Sie gehört gleicherweise allen, die etwas Tüchtiges, Kräftiges, in die Zeit Eingreifendes zu sagen, mitzutheilen oder aufzustellen haben. Sie soll einen langgewünschten Vereinigungspunkt der jetzt vielfach getrennten Geister und Bestrebungen abgeben und gleichsam die Verhandlungen einer unsichtbaren, durch ganz Deutschland

verbreiteten Akademie enthalten, zu der alle Männer gehören, in denen sich Geist, Wissen und edleres Wollen vereinigen. Es muß sich zeigen, ob denn wirklich die wissenschaftliche Welt so in Parteiungen zerfallen ist, daß sich auch hier an nichts Gemeinsames mehr denken läßt, oder ob die Besten in jeder Art des Wissens, Forschens und Könnens den Werth einer Vereinigung einsehen, die sie allein in den Stand setzt, dem Andrang des Schlechten zu widerstehen, das nur durch Uneinigkeit emporkommt, und den Adel, die Würde und hohe Bestimmung der deutschen Wissenschaft, Literatur und Kunst im Großen und Ganzen zu behaupten.

München, den 2. des Januars 1813.

Eschenmayer an Schelling

über dessen Abhandlung

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

Kirchheim, den 18. Okt. 1810.

Ich drückte Ihnen schon mündlich mein Verlangen aus, auch die freie Sphäre des Menschen von Ihnen umschrieben zu sehen. Denn ich hielt inzwischen Natur und Geschichte für zwei so geschiedene Dinge, daß, ob wir gleich in der menschlichen Individualität beide zusammentreffen sehen, mir doch ihr höherer Zusammenhang im Absoluten der Demonstration entrückt schien. Ihr Versuch über die Freiheit des Menschen war mir daher in jeder Hinsicht merkwürdig, da ich seine Schwierigkeiten nicht nur kannte, sondern auch das vergebliche Bemühen, die widerstreitenden Elemente zu vereinigen, schon öfters selbst fühlte. Auch jetzt noch, nachdem ich Ihre Abhandlung gelesen habe und Ihren Standpunkt mit dem meinigen zusammen halten konnte, scheinen mir theils die ehmals vorgebrachten Einwürfe noch nicht ganz entwaffnet, theils regen sich in mir neue Zweifel, theils finde ich mich veranlaßt, mich selbst aus alten Mißverständnissen herauszuarbeiten. Alles dieß lege ich Ihnen in diesem Briefe vor mit der Bitte, mein Irriges, Mißverstandenes, alle die alten Reminiscenzen, wo sie sich vorfinden sollten, wie auch den assertorischen Ton auf freundschaftliche Weise zu deuten.

Zuerst halte ich mich an das Princip Ihrer ganzen Deduktion. Sie sagen: Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, und unterscheiden nachher diesen Grund von Gott, insofern er existirt. Ich behaupte dagegen: Wenn Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, so hört gerade dadurch der Grund auf Grund zu seyn und fällt mit der Existenz in Eins zusammen. In der Reihe der Naturdinge können wir zwar 1
Grund und Folge, Substanz und Accidenz u. s. w. unterscheiden, wir können einen ruhenden Körper von seiner Bewegung, ein Organ von seiner Funktion, oder auch einen Willensentschluß von seiner Aeußerung unterscheiden, aber für Gott ist dieser Unterschied ungültig, eben weil nach Ihrer Annahme Grund und Folge, Form und Wesen, Seyn und Werden in einen und denselben Punkt

2 zusammenfallen. Allein nicht nur die Ausschließung des Prädicats des Grundes
3 von Gott ist es, was ich behaupte, sondern die ganze logische Denkweise überhaupt gibt keinen Maßstab für Gott, und Er wird durch Anwendung unserer Stammbegriffe von Grund und Folge, Form und Wesen, Seyn und Werden offenbar zu einem Verstandeswesen herabgewürdigt, das in der eingebildeten Sphäre, die wir Ihm anweisen, keine andere Rolle übernehmen kann als unser Ich in der Seinigen. Gegen Ihre früheren Behauptungen erscheint diese Annahme einen Schritt rückwärts gegangen. In den Jahrbüchern heißt es: Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee selbst und nichts außerdem. In diesem Satze, in welchem die Vernunft der Idee Gottes gleich gesetzt ist, können die Stammbegriffe des Verstandes von Grund und Folge u. s. w. keine Anwendung mehr finden, weil die Einheit nicht die Allheit auszumessen vermag, und die Vernunft als das universelle Organ nicht wieder rückwärts in den Verstand als dem particulären Organ kann aufgenommen werden.
4 Der Gott, den Sie so stellen, ist mir bloß ein particulärer Gott, wie unser Ich, und alle Construktionen, die Sie von ihm ausgehen lassen, die aber so gestellt sind, als ob sie seine eigenen wären, haben keine höhere Consequenz als diese, welche das menschliche Ich in seinen eigenen Systemen hat. Wenn nämlich die Idea in der Vernunft vom Willen befruchtet und vom Verstande geboren wird, so entsteht das schaffende Wort, das sich in der Natur oder Sinnenwelt manifestirt.
5 Dieß ist die Geschichte des innern geistigen Processes, welcher dem Ich auf seinem armseligen Erdsphäroid eigenthümlich zugehört, und, wie mir scheint, Ihnen für Gott zum Schöpfungsprocesse geworden ist. Die Uebertragung unserer Stammbegriffe und des durch sie gesetzten geistigen Processes ist nicht einmal anwendbar auf andere Planeten- oder Sonnenbewohner, geschweige dann auf Gott. Denn offenbar ist den Sonnenbewohnern für Natur und Geschichte eine Einheit höherer Ordnung aufgegangen als uns, indem unser Planetensystem nur ein Differential von dem System der Sonnen ist, d. h. den Sonnenbewohnern
6 muß das Irrationale, das die dynamischen Principien von Licht und Schwere uns zurücklassen, in dem System der Sonnen ausgeglichen seyn, und ihnen muß daher ein Schöpfungsproceß in anderem Verhältniß und Maße erscheinen als uns.

Um mich Ihnen deutlich zu machen, bedarf ich einiger Sätze: Mir ist die Vernunft das universelle Organ, in welchem ausschließlich die Allheit wohnt,
7 der Verstand hingegen das particuläre Organ, in welchem die Einheit herrschend ist, und der Sinn das singuläre Organ, welchem allein die Vielheit zugehört. Es ist hier nicht Raum, eine Sphäre um jedes dieser Organe zu ziehen, und zu zeigen, wie je zwei und zuletzt alle ineinander greifen, und was jedem eigenthümlich ist. Ich bemerke bloß, daß die Individualität des Ichs als die absolute Einheit dieser drei Systeme auftritt, aber als solche ihr Centrum nicht im universellen Organ, wie die Philosophie bisher wähnte, sondern im particulären Organ, nämlich im Verstande, hat. Das Ich kann nie aus seiner Einheit heraustreten, es kann nie zur Allheit sich erheben, noch zur Vielheit herabsinken. Diese Einheit hat man immer mit der absoluten Identität verwechselt,

was ganz unstatthaft ist; ebenso ist es ein Fehler unserer Sprache, daß wir die Einzelnheit, welche nur Eins von vielen bezeichnet, nicht von Einheit, in welcher die Vielheit selbst verbunden ist, unterscheiden gelernt haben. Darf ich mich eines wiewohl schwachen Analogons bedienen, so ist es folgendes: Der Verstand ist das Prisma, in welchem der jenseitige indifferente Lichtstrahl diesseits in seine 8
Farben gebrochen wird. Die Indifferenz ist in der Vernunft, die Brechung im Verstande, und die Farben sind die Sinnen. Die Stufe des Verstandes ist die horizontale des Ichs. Was es daher aus seinem universellen Organ empfängt, das kann ihm nie als sein Werk und seine That erscheinen, sondern nur als Ideal des Besseren und Vollkommeneren, als es selbst ist. Was es hingegen aus seinem singulären Organ empfängt, das kann es sich unterordnen und zur Einheit verbinden. Der Verstand ist gleichsam ein Spiegel von doppelter Reflexion, und 9
das Ich sein mittlerer aber durchsichtiger Beleg, oder vielmehr die in der Mitte schwebende Fluxion desselben, gleichsam die fließende Absciße einer Hyperbel. Das Ich ist die Potenz Null seines ganzen Systems, seine positive Seite stellt das Unendlichgroße oder den Raum, seine negative Seite das Unendlichkleine oder die Zeit dar u. s. w.

Wenn demnach die Behauptungen so oft gehört werden, und von jeher gehört wurden, daß nicht nur die Idee Gottes für sich, sondern auch mit Prädicaten, die in der That keinen bloßen Schein haben, wie z. B. Allmacht, Allweisheit und Allgüte, in der Vernunft vorkommen, so ist es jetzt unsere Sache, der Philosophie diese Täuschung vorzuhalten.

Als Menschen betrachtet bescheiden wir uns sogleich, wenn von Allmacht, Allgüte, Allweisheit die Rede ist, daß wir diese Eigenschaften, oder wie man es nennen will, auch nicht von Ferne erreichen können, und daß unser Wille, unser Gemüth und unser Verstand nicht nur ein Diminutivum, sondern ein bloßes Differential derselben ausdrücke, und doch kommen diese Ideale wirklich in unserer Vernunft vor, und werden von jedes Menschen Munde ausgesprochen; wie läßt sich dieß vereinigen? Dadurch, daß der Mensch, da er nur vermittelst seines particulären Organs einer beschränkten Denk- und Handlungsweise und somit einer beschränkten Macht, Weisheit und Güte fähig ist, diesen Prädicaten die Allheit seines universellen Organs beimischt, und in Allmacht, Allgüte und Allweisheit zwar nicht sein eigen Werk und That, aber doch seine Ideale ausspricht, die in seinem universellen Organ einheimisch sind. Selbst diese Prädicate sind 10
wir demnach nicht berechtigt auf das Göttliche zu übertragen, weil es dadurch mit unserem Superlativ, mit den Idolen unseres Organs befleckt würde. Es ist mithin eine pure Täuschung, wenn irgend eine Demonstration etwas Wissenschaftliches von Gott prädiciren oder irgend einen Superlativ aus unserem Willen und Gemüth und, was noch weit weniger gilt, die Stammbegriffe oder Kategorien von Grund, Wesen u. s. w. aus unserem Verstande auf Gott übertragen will. Die Naturphilosophie, die sich vom Nothwendigen nie wird losmachen können, und die ihre Evidenz, die ihr vermittelst der Idee der Wahrheit zu Theil wird, gerne einem Gott schenken möchte, hat in neuerer Zeit überall aus

der Natur einen Gott herausklauben wollen, wobei ich als Beleg und als abschreckendes Beispiel nur das — — von — — [1] anführe, der sein Freies und Lebendiges in sich so sehr entäußert hat, daß ihm Erz, Erde und Elektricität zu Gott wurden. Ich kehre die Sache um, und sage: nicht im Gebiete des Nothwendigen, sondern im Gebiete des Allerfreiesten ist Gott zu suchen, wenn er ja gesucht seyn soll. Was folgt daraus?

Daß Gott, dem wir die freie Macht zugestehen müssen, unserem Willen diese bestimmte Sphäre von freien Handlungen, unserer Vernunft diese Ideale, unserem Verstande diese nothwendige Denk- und Schlußweise und unserem Sinne diese Schranken von Sub- und Objektivität anzuweisen, nicht wieder rückwärts
11 davon afficirt seyn könne; auch die allerwärts hin ausgedehnte Schrankenlosigkeit, die in unsern Idealen sich ausspricht, erreicht Gott nicht um ein Haar besser; denn eben diese Schrankenlosigkeit ist eine bloße Form, die für Gott keinen höhern Werth haben kann als für uns die Form eines Baumblattes. Zu sagen, daß
12 Gott nichts anderes als Vollkommenes erschaffen könne, klingt sonderbar. Wenn er aber Unvollkommenes erschaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden? Sind wir dann als die Zierde des Erdballs vollkommene Wesen? So weit kann sich die Philosophie verlieren, die die Abkunft ihrer Ideale nicht kennt und in denselben Gott zu erfassen wähnt.

Auf diesem Standpunkt des Particularismus folgen nun Ihre übrigen Folgerungen ganz consequent.

13 Sie leihen Gott die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, als ob in Gott ein Wunsch seyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre. Wenn der Wille sich dem Gemüth einverleibt, so entsteht das, was wir Sehnsucht nennen, ein ganz menschlicher Proceß, der keine Uebertragung auf Gott duldet. Ebenso
14 verhält es sich mit den Prädicaten der Persönlichkeit, der Selbständigkeit, des Selbstbewußtseyns, des Selbsterkennens, des Lebens u. s. w. Sie sind alle ein Gemisch des freien Princips mit dem Nothwendigen und dadurch rein menschlich und unangemessen der Würde Gottes. Dadurch,
15 daß Sie die Freiheit einen Begriff nennen, mußte Ihnen dieselbe mit dem Nothwendigen vermischt erscheinen. Denn — weil die Freiheit allem Denken vorausgeht, gleichsam die Seele und der Impuls derselben ist, so kann sie nicht wieder ins Denken aufgenommen werden und als Begriff erscheinen, ohne allen Werth einzubüßen. Die zum Begriff gewordene Freiheit ist nur ein schwacher Widerschein von dem ursprünglichen Bilde derselben. Die Freiheit ist nur im Wollen ganz lebendig, im Begriffe ist sie schon zur Hälfte erstorben. Man wird hier entgegenhalten: wie sollen wir aber von der Freiheit uns unterrichten, ohne sie in den Begriff aufzunehmen? Allerdings wahr! Dieß ist eben das Irrationale,
16 von dem Sie in Ihrer Abhandlung reden. Die Freiheit ist zu groß für den

[1] Titel und Name thun hier wohl nichts zur Sache, und scheinen um so füglicher entbehrt werden zu können, als es von der andern Seite unbillig scheinen könnte, als Beleg einer allgemeinen Behauptung Produkte anzuführen, die unwidersprechlich auf keine andere Rechnung als die ihres Verfassers gehören. Anm. Schellings.

Begriff, und darum bleibt noch etwas übrig, was sich nicht bequemen will, ein nicht aufgehender Rest, der seine Wurzel noch in ein fremdes Gebiet hinübertreibt, das sich aber nicht mehr construiren läßt. Das Irrationale ist freilich das Merkwürdige, aber nicht dadurch, daß der Verstand keine Einheit dafür hat, sondern als Uebergangspunkt in ein Gebiet, das keiner Messung mehr fähig ist. Soll dann alles gedacht werden? Ist das Gemüthliche in uns, die Freundschaft, die Liebe, die Versöhnung in uns gedacht? Ist das Sittliche, die Tugend, die 17
Schönheit gedacht? Sollen die herrlichsten Provinzen unseres Geistes durchs Denken verdorben werden? Dieß ist die philosophische Sünde, daß man auch das Heiligste in uns dem Verstande überantworten will, damit er durch seine Einheit das abtödten soll, was ursprünglich nur zur Allheit gehört. Das Schöne 18
schon besteht aus lauter Irrationalgrößen, die sich aber in einer höheren Harmonie, als deren der Verstand fähig ist, wieder auflösen, nämlich im Gemüthe des Menschen, wo der Begriff kein Recht mehr hat.

Um der Einsicht dieser Sätze näher zu kommen, ist die Bemerkung nöthig, daß der Verstand eine doppelte Seite habe, eine leidende (negative) und eine thätige (positive). Auf der thätigen Seite liegt die ganze Natur, in welcher die Idee der Wahrheit rege ist; sie ist das Feld der Construktionen, der Mechanik und Dynamik, der rein nothwendigen Gesetzmäßigkeit und Evidenz, jeder Begriff ist ein Focus von Vorstellungen, der Verstand ist Meister seiner Objekte, und hier darf nichts unentdeckt bleiben.

Anders verhält sichs auf seiner negativen Seite; der Verstand wird hier selbst von einer höhern Ordnung der Dinge bemeistert, nämlich der sittlichen Welt. Hier vermag er seine Objekte nicht in einen Brennpunkt zu sammeln, sondern sie reflektiren sich von ihm in unendlich divergirenden Strahlen. Alle Begriffe sind zwar Einheiten, aber die Reflexe der leidenden Seite des Verstandes sind Einheiten von höherer Ordnung, als jene seiner thätigen. Ein Naturbegriff und ein sittlicher verhalten sich zueinander wie Negatives zu Positivem. Wie himmelweit ist der Begriff der Liebe, der Freundschaft von dem Begriff der 19
Zahl und des Kreises verschieden? Und doch nennen wir beides Begriffe. In diesem Gebiet, nämlich dem Sittlichen, ist zwar keine Evidenz der Erkenntniß mehr, aber dafür etwas Herrlicheres und Größeres, nämlich die Fülle des Charakters, der Adel der Gesinnung, der Wohllaut der Menschennatur. Zwischen der negativen und positiven Seite des Verstandes liegt die Indifferenzlinie, gleichsam die Achse zwischen zwei entgegengesetzten Schenkeln einer Hyperbel. Auf ihr 20
bewegt sich das Schöne und die Einbildungskraft, welche keine Naturgesetze mehr anerkennt und sich über alle Construktionen hinaufgestellt hat. In dieser Ansicht liegt die Differenz der drei philosophischen Systeme. Auf der positiven Seite des Verstandes, in welche nur die niedere Ordnung der Dinge, nämlich die Natur fällt, liegt die Naturphilosophie. Auf der negativen Seite des Verstandes, 21
welche gegen die höhere Ordnung der Dinge, die sittliche Welt der Geschichte, gekehrt ist, liegt die Moralphilosophie. In der Mitte beider liegt die Kunstphilosophie.

Darf ich es Ihnen jedoch ohne Mißdeutung gestehen, so scheint mir Ihr Versuch über die menschliche Freiheit eine völlige Umwandlung der Ethik in Physik, eine Verschlingung des Freien durch das Nothwendige, des Gemüths durch den Verstand, des Sittlichen durch das Natürliche, und überhaupt eine völlige Depotenzirung der
22 höhern Ordnung der Dinge in die niedere zu seyn. Pflicht, Recht, Gewissen und Tugend, wo sollen sie ihre wahre Stelle in Ihrem System finden? Aus Proportionen und Disproportionen, wie zwischen Gesundheit und Krankheit, was im Grunde nur die Stufe des Organischen aber nicht des Ethischen bezeichnet, gehen sie nicht hervor, und noch weniger aus jener dynamischen Gradreihe, wo zwei Kräfte aus
23 einem gemeinschaftlichen Centrum sich trennen und zuletzt als Licht und Finsterniß einander gegenüberstehen. Das Centrum und seine Peripherie, welche allerdings auf der Naturseite die Hauptrolle spielen, finden auf der sittlichen Seite keine Anwendung mehr. Je mehr das Wahre gegen das Schöne fortrückt, oder das rein Physische gegen das Organische, desto mehr muß in den Formen, auch selbst nur als Symbol betrachtet, der Kreis durchbrochen werden und eine Seite wie in der Parabel und zwei wie in der Hyperbel dem Unendlichen öffnen. Aber in der sittlichen Ordnung — da gilt auch dieses nicht mehr, und nur noch die transcendenten Linien von unendlicher Ordnung, welche für jedes x eine unzählige
24 Menge von y geben — ein herrliches Bild des Willens und der Freiheit — bieten uns in der sittlichen Welt noch ein Analogon dar. Die Geschichte der Menschheit ist eine Cycloide.

Um mich Ihnen ganz auszusprechen, von welcher Bedeutung mir das Vernunftsystem, und von welcher mir Gott ist, muß ich freilich vieles negiren, was Sie in Ihrer Abhandlung von ihm sagen. Gott hat keine Natur, Gott hat keinen Grund in sich, das in-Sich und außer-Sich hat keine Bedeutung für Gott, es gibt keinen von Gott unabhängig fortwirkenden Grund, was Ihnen die Möglichkeit des bösen Princips enthält. Gott ist keine Einheit und zwar unauflösliche zweier Principien, die im Menschen sich trennen, was, beiläufig gesagt, die Freiheit, welche auf dieser Trennung beruht, in Gott negirt. Es
25 gibt nicht zwei gleich ewige Anfänge aus einer Indifferenz; denn das Ewige ist
26 nicht eins und zwei, sondern das All. Es sind freilich drei Ideen, nämlich Wahrheit, Schönheit und Tugend, wovon jede die Allheit unseres universellen Organs auf eigene Weise repräsentirt, und worin das Ewige mithin selbst getheilt erscheint; allein die Unbestimmtheit unserer Sprache bedarf hier noch einer großen Ergänzung. Das Ewige ruht nur in der Harmonie jener Ideen, sie selbst aber für sich genommen drücken bloß die Ordnungen des Unendlichen aus, und zwar so, daß die Wahrheit die niedere Ordnung oder das Reinphysische, die Schönheit die mittlere Ordnung oder das Organische, und die Tugend die höhere Ordnung oder das Sittliche bezeichnet. Es ist hier bloß von dem metaphysisch Unendlichen die Rede, das vom Mathematischen höchst verschieden ist. Denn dem Mathematiker zerfällt die Idee der Wahrheit, mit welcher er es allein zu thun hat, selbst wieder in verschiedene Ordnungen des Unendlichen, wovon aber selbst die höchsten, wie z. B. seine transcendenten, Linien von unendlicher Ordnung niemals

die niedere Ordnung des metaphysisch Unendlichen erschöpfen können, d. h. auch die höchste Ordnung des mathematisch Unendlichen ist nur ein Reflex von der Idee der Wahrheit. Einen gleichen Unterschied läßt das metaphysisch Positive und Negative vom mathematischen zu. So ist die Tugend oder das gute Princip die höchste metaphysische Position, das böse Princip hingegen oder das, was ich Erbsünde nenne, die letzte metaphysische Negation. Ich halte diese Unterscheidung für höchst wichtig zur Klarheit der Philosophie und glaube, daß ein großer Theil ihrer Mißverständnisse auf jener Nichtunterscheidung beruht. Aber alles dieß, so hoch es auch im Unendlichen stehen mag, leidet keine Anwendung auf Gott, und ebenso verhält es sich mit der Uebertragung des Prädicats der Existenz auf Gott. Es mag sonderbar scheinen, auch die letzte Zuflucht des Verstandes 27
— die Basis, auf welcher das Ich so sicher ruht, das: Es ist, als die unveräußerliche Copula unseres ganzen Vernunftsystems von Gott auszuschließen, und doch ist es auf diesem Standpunkte, auf dem ich stehe, nothwendig. Gibt es eine Existenz außer Raum und Zeit? Wenn der Raum unendlich ist, wo finden wir noch eine Stelle außer ihm? Wenn die Zeit ohne Ende ist, wo finden wir einen Moment außer ihr? Und doch werden wir Gott nicht in Raum und Zeit setzen wollen, wie ein Naturobjekt. „Es gibt aber auch eine Existenz außer Raum und Zeit" — Allerdings! Unsere ganze Idealwelt ist demselben entrückt. Aber auch hier gilt das Prädicat der Existenz nur immanent auf das Vernunftsystem. Dieß Räthsel und alle übrigen löst, was man auch dagegen sagen mag, allein die Religion und der Glaube. Der Glaube leiht keine Eigenschaften aus, ihm ist das Prädikat der Existenz ein gleichgültiges Ding, er ist sich selbst die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugen aus dem Verstande bedarf. Da er ein für allemal dem Wissen entsagt hat, so liegt ihm an der ganzen Immanenz unserer Erkenntniß nicht viel. Wir sind in Gott — dieß ist unbezweifelte Wahrheit — aber wie der Lichtstrahl in der Sonne, das Sandkorn im Universum, oder die einzelne Vorstellung im ganzen Vernunftsystem. So wenig 28
der Lichtstrahl vermöchte die Sonne zu erleuchten, oder das Sandkorn das Universum einzuschließen, oder die einzelne Vorstellung das ganze Vernunftsystem zu fassen, so wenig vermögen wir auch nur einen Gedanken von Gott zu fassen. 29
Sie nennen vielleicht dieß Hyperbel, und ich finde meinen Ausdruck selbst noch tief unter der Würde Gottes. Weil wir auf diesem Erdsphäroid nichts Höheres haben, womit wir uns vergleichen könnten, so fällt uns ein, uns zum Ebenbilde 30
Gottes zu machen, wozu der Verstand auch seinen Senf gibt, indem er uns auf gar künstliche Weise zeigt, wie Gott wirklich forcirt gewesen sey, ein solches liebliches Ebenbild zu erschaffen. Mir ist der ganze Himmel bevölkert, jeder Stern hat seine eigene Völkergeschichte. Je höher aber die Ordnungen der Sterne steigen, desto vollkommener müssen auch die Organisationen seyn, desto klarer der Verstand, desto vortrefflicher die Ideale von Wahrheit, Schönheit und Tugend. Die höheren Ordnungen der Sterne aber sind unsere Metamorphosen, und wenn 31
da noch eine Speculation stattfindet, so wird auch da Gott nur als Asymptote erscheinen, aber von höherer Bedeutung. Ein Sonnenbewohner müßte lächeln,

wenn er vernähme, daß der Mensch auf dem halbverbrannten Teller, Erde genannt, sich als Ebenbild Gottes brüstete, wie wir lachen würden, wenn die Philosophie der Würmchen im Grase so weit ginge, sich zu Ebenbildern des Menschen zu machen. Der Ausruf: es ist ein Gott, der aus aller Menschen Munde geht, was ist er anders, als eine Uebersetzung des Glaubens in den Verstand, wobei dieser das Prädicat Existenz beimischt? Es ist ein Legiren des Glaubens mit dem unreinen Metall des Verstandes, nur, damit wir im gemeinen Leben eine gangbare Münze mit dem Brustbild Gottes haben. Die Copula: es ist — gilt aber nur immanent im Vernunftsystem, aber nicht transcendent auf Gott. Inzwischen wäre die Uebertragung der Copula in dieser Beziehung noch das Unschuldigste, wenn nicht gleich der Verstand dadurch, daß ihm dieses Recht eingeräumt wird, den ganzen übrigen Schwall von Prädicaten hervorsuchte und Gott auf seine positive Seite herüberzöge, wo die Natur liegt, und wo des Construirens kein Ende ist.

In dem Ausruf: Gott ist allmächtig — gibt unser Wille die Macht her, unser universelles Organ die Allheit, unser Verstand die Existenz und der Glaube Gott, und so bildet sich dieser Satz. Ist dieß aber eine Wissenschaft von Gott, wenn unsere eigenen Funktionen dem Glauben beigemischt werden? Daß man den Philosophen das, was das Volk nie bezweifelt, erst sagen muß, daß sie ohne Glauben keinen Gott hätten, und daß sie ihn im Wissen nie haben können! In dem engen Kreise, in dem wir uns umtreiben, sehen wir freilich den Glauben nicht, aber er ist unsichtbar da, und muß da seyn, weil der ganze Kreislauf unseres Wissens in ihm ruht. Wer den Namen Gottes ausspricht, spricht ja mit ihm auch seinen Glauben aus, und nur dann, wenn wir von ihm prädiciren wollen, mischen sich unsere niederen Funktionen mit ein, welche das Gold beflecken.

Ich gestehe Ihnen, daß sich jedesmal mein ganzes Wesen empört, wenn ich solche Versuche sehe, wie das *** Lehrbuch. Nie werde ich den schneidenden Gegensatz des Sittlichen mit der Natur aus der Acht lassen, und nie aufhören, die eigenen Waffen dieser Menschen gegen sie selbst zu kehren, bis sie das verruchte Spiel aufgeben, das sie mit dem Heiligen in der Naturphilosophie treiben. Ich halte es für eine Sache der Menschheit, diesem Irrthum, der als Unfug getrieben wird, alle Kraft entgegenzusetzen. Denn es ist meine ernste Meinung, daß von da aus sich unser Charakter und unsere Gesinnung verschlimmert. Unser
32 Gemüth, das zum Religiösen hinaufgehoben werden sollte, wird dem Verstand zu seinen Tändeleien überantwortet, welcher wie die bestochenen Richter eine auf falsche Thatsachen gegründete Vertheidigung übernimmt. Die Ueberzeugung, die vom Wissen kommt, ergreift nie die Totalität des Menschen, sondern nur den Verstand, die Ueberzeugung hingegen, die vom Glauben kommt, ist unüberwindlich, sie erfüllt den ganzen Charakter des Menschen, und von ihr allein wäre eine Energie zu erwarten, die sich dem Ungestüm der Welt entgegensetzte.

Und nun zur Hauptsache — zum Guten und Bösen. Nach Ihrer Ansicht geht der Verstand aus dem Verstandlosen, die Ordnung aus dem Chaos, das

Licht aus dem finstern Grunde der Schwere hervor. Sollte uns etwas hindern,
dieſe Gegenſätze noch weiter fortzuſetzen, und die Tugend aus dem Laſter, das 34
Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel
hervorgehen zu laſſen? Denn das, was ſie den dunkeln Grund der Exiſtenz
Gottes nennen, iſt doch ſo etwas Aehnliches von Teufel.

In dieſen Gegenſätzen nun iſt ein allmähliches Heraufbilden zum Licht, ein
Aufgehen des innerſten Centrums u. ſ. w. Ihre Anſicht kommt hier mit der
alten Mythe überein, welche ihren erſten Gott aus der blinden Nacht geboren
werden läßt. Ich frage aber, wozu dieß alles? Wenn Gott von Ewigkeit iſt,
wie ſollte je das Verſtandloſe dem Verſtande, das Chaos der Ordnung, die
Finſterniß dem Lichte vorangegangen ſeyn? Das Ewige kann doch der Zeit nicht 35
fröhnen und keinen Wechſel der Dinge in ſich dulden. Ebenſowenig kann ich
zugeben, daß die Verhältniſſe der Naturprincipien von Licht und Schwere auch 36
nicht einmal auf analoge Weiſe, auf die ſittliche Ordnung der Dinge übergetragen
werden. Das Gute und Böſe entſteht eben dann erſt, wenn die Naturprincipien
gänzlich verſchwunden ſind und alle ihre Bedeutung verloren haben. Der Menſch
wird nur darum frei, weil kein Naturgeſetz mehr einen Zwang für ihn hat.

Ihren ſpeciellen Conſtruktionen kann ich aus Mangel an Raum hier nicht
folgen, aber mir iſt es klar, daß Sie dabei jenen innern geiſtigen Proceß,
welchen jedes Ich in ſeinen Syſtemen durchlauft, wenn ſein Wille durch den
Verſtand hindurch in der Natur ſich manifeſtiren ſoll, wie ein Künſtler ſein
Kunſtwerk vor ſich hin projicirt, und einen Gott zu einem Schöpfungsproceſſe
untergeſchoben haben. Es iſt gar nicht anders möglich! — Dieſen Gott, von
dem Sie reden, und den Sie in dem Gebähren einer Schöpfung belauſchen,
müſſen Sie, wo nicht begriffen, doch wenigſtens idealiſirt haben. Ihre Vernunft
muß alſo ſich über die Idee Gottes geſtellt haben, ſie muß, da Sie Gott als
Einheit zweier Principien vorſtellen, die Idee Gottes als Subjekt mit der Einheit
als Prädicat verglichen, und mithin, weil jedes Vergleichende über ſeinen Ver- 37
hältnißgliedern ſtehen muß, ſich über beide erhoben haben. Und ſomit mußte
die Selbſtoffenbarung Gottes mit der Ihrigen zuſammenfallen, nur mit dem
Unterſchiede, daß die beſchränkte Macht und Weisheit, deſſen ſich das Ich be-
ſcheidet, in jenem Ideal zur Allheit unſers univerſellen Organs geſteigert iſt.

Nur einmal in der ganzen Abhandlung finde ich Sie auf dem Standpunkt,
wo der Uebertritt von der Speculation zum Glauben nicht mehr fehlen ſollte,
und dieß iſt in der Prädicatloſigkeit des Ungrundes. Ohne Noth, wie mir ſcheint,
nennen Sie dieſen Ungrund Indifferenz, wodurch gleich ein neuer Widerſpruch
rege wird. Sie ſagen: In dieſer Indifferenz iſt weder das Gute noch das Böſe.
Sehr wahr! Woher nun die Zweiheit Reales und Ideales, Finſterniß und Licht? 38a
Es kann doch kein Zwei entſtehen ohne ein differenziirendes Princip des Einen.
Wo liegt dieſes? Sie ſagen ferner, dieſe Gegenſätze ſeyen als Nichtgegenſätze,
d. h. in der Disjunktion, und jedes für ſich von dem Ungrund zu prädiciren.
Ohne wieder darauf zu bringen, woher überhaupt es komme, daß Gegenſätze
prädicirt werden ſollen, ſcheint dieſe Stelle entweder ganz unverſtändlich oder

nur in dem Sinne verständlich, daß das einemal dieses, das anderemal jenes, mithin jedes für sich von dem Ungrund zu prädiciren sey, was aber offenbar so viel heißt, als: Der Gegensatz, der in der Coexistenz negirt sey, müsse in der Succession affirmirt werden, was für das Gegensetzen überhaupt keinen Unterschied macht.

Am Ende heißt es: „unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor". Ich frage, wenn die Zweiheit unmittelbar aus der Indifferenz hervorgeht, muß sie dann nicht vorher darin gewesen seyn? Sie soll aber weder — noch darin seyn, wer kann das verstehen? Das Wesen des Grundes nennen Sie Ungrund, dieser theilt sich in zwei gleich ewige Anfänge (muß hier nicht ein Princip des Theilens vorausgesetzt werden?), er theilt sich in zwei, aber nicht in beide zugleich, sondern in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze. Haben Sie durch diese Subtilität etwas gewonnen? Wenn dieß Chamäleon des Ungrundes das einemal ganz weiß, das anderemal ganz schwarz sieht, so frage ich, wo liegt der Grund dieses Gestaltenwechsels? Was ist gewonnen, wenn der Gegensatz in der Coexistenz negirt, dafür aber in der Succession wieder affirmirt ist, so daß Licht und Finsterniß, Gutes und
39 Böses zwar nicht zugleich, aber nacheinander aus dem Ungrund hervorgehen. Dieser Ungrund theilt sich, damit Liebe und Leben sey, und das Getheilte wieder Eins werde. Ich zeige Ihnen diese Schlußweise in der Mechanik am Hebel auf.
40 Zeit und Raum ist der Ungrund für den Hebel, der Grund ist sein absoluter Schwerpunkt oder die Indifferenz aller relativen Gleichgewichte, die an ihm stattfinden, das Auseinandergehen in zwei gleich ewige Anfänge sind die beiden Arme des Hebels, der eine als Kraft, Lichtprincip oder das Gute, der andere als Last, finsteres Princip oder das Böse, seine Existenz oder Leben besteht in Zug und Gegenzug oder überhaupt im relativen Gleichgewicht, aber eben dieß relative Gleichgewicht strebt immer wieder auf das Absolute zurück und sucht wieder Eins zu werden, und dieß ist die Liebe. Die einzige Differenz ist, daß das böse und gute Princip, Last und Kraft am Hebel nur in der Coexistenz anschaulich gemacht werden können; es hindert uns aber in der That nichts, den Hebel das einemal ganz als Last, das anderemal ganz als Kraft zu denken. Setzen Sie nun an die Stelle des Hebels das Ich, so ist Ihre ganze Construktion darin. Und so ist es auch, dieser Hebel ist der Gott der Naturphilosophie, und einen andern kann sie nicht erringen. Ich suche übrigens alle diese Widersprüche, welche an der Grenze der Speculation nie fehlen können, nicht auf, um einen besondern Werth darauf zu legen, ich ehre diese Widersprüche sogar, und habe sie einst liebgewonnen, denn gerade ihre Unauflöslichkeit führte mich über ihr ganzes Gebiet hinaus, so daß ich jetzt scherzend und wohl auch mit verächtlichem
41 Blick auf die Eitelkeit aller philosophischen Systeme, mein eigenes am wenigsten ausgenommen, zurückschaue. Wer nur einmal einen hellen und unbefangenen Blick in die Religion gethan hat, wie hoch sie steht, der wird nicht nur für das Irrationale des Verstandes, sondern selbst für die unmögliche Größe, wie z. B. die gerade Wurzel des Negativen, eine Gleichung in ihr finden.

Kehren wir lieber wieder zum Einfachen zurück und fliehen die anfangslose Zeit, die wie eine zusammengerollte Schlange sich in ihren eigenen Schwanz 42
beißt, und uns im Kreise herumführt — das wahre Bild der Naturphilosophie — so daß, wenn wir den Kopf zu greifen wähnen, wir schon wieder am Schwanze sind.

Die Schöpfung ist nicht entstanden, sondern gegeben. Wie die menschliche Vernunft gesetzt ist, so ist auch die Idee der Wahrheit in ihr gesetzt, und die 43
Schöpfung oder Natur ist nichts anders als der totale Reflex der Idee der Wahrheit und die negative Seite des Vernunftsystems. Sie rührt demnach nicht unmittelbar von Gott, sondern von der Idee der Wahrheit, die in unserem universellen Organ einheimisch ist. Die Frage also, ob und wie sie entstanden, hat keinen Sinn, weil wir die Idee der Wahrheit, welche die Seele aller Constructionen ist, nicht wieder in eine Construktion aufnehmen und sie selbst zu Maß und Verhältniß bringen können. Alle unsere Construktion fällt in die Natur hinein, aber nicht über sie hinaus. Dieß ist eben der schmähliche Irrthum des Verstandes, daß er vom Fragen nicht lassen kann, und daß, weil er in seiner Particularität alles vor sich entstehen und vergehen sieht, er dieß auch auf das Universelle anwenden und particulär machen will. Die Allheit will er zur Einheit herabsetzen. Er möchte gern eine Schöpfung verschlingen und ver- 44
dauen, um sie in feculenter Gestalt wieder von sich zu geben. Allein die Natur ist so ewig als die Idee der Wahrheit. Wie es sich auf der negativen oder Naturseite verhält, so ist es auch auf ihrer positiven oder sittlichen Seite. Die Weltgeschichte ist nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Tugend. Wie 45
die menschliche Vernunft gesetzt ist, so ist auch die sittliche Ordnung der Dinge gegeben. Auch hier will der Verstand Eingriffe thun und einen ersten Menschen geboren werden lassen, ohne zu bedenken, daß das Pünktchen Erde mit seinem politischen Bruchstück wie der Tropfen im Ocean entstehen und vergehen kann, ohne daß die Weltgeschichte des Universums im mindesten dabei gestört wird.

Die besondere Form, in der sich die Völkergeschichte unserer Erde ausbildet, ist dem Verstand sein höchster Maßstab, und er ahndet nicht, daß die ganze Menschengeschichte vielleicht nur ein Roman oder Drama ist, den die Sonne gedichtet hat, und wozu sie die Schauspieler schickt und abruft, wie sie es für gut 46
hält. Es gibt eine intellektuelle Sonnenfinsterniß, wobei der Verstand einen so großen Schattenkegel von sich wirft, daß er sich das Universelle ganz dadurch bedeckt, und daraus schließt er, daß das Universum kleiner wäre als er. Die Weltgeschichte, nicht die unsrige, ist so ewig als die Idee der Tugend. Ebenso ist der Organismus nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Schönheit und mit der Vernunft zugleich gegeben. In der Harmonie dieser drei Ideen, wo- 47
von jede das Ewige auf eigene Weise repräsentirt, liegt das Absolute, das, wie Sie hier selbst sehen, nichts Göttliches ist. Und jetzt erst entsteht die höhere 48a
Frage, wer hat diese Harmonie, mit welcher Natur, Geschichte und Organismus im schönsten Einklang gegeben ist, in unsere Vernunft gelegt? Hier ist es, wo die logischen und metaphysischen Pulse stocken, denn wie sollten sie ihre Wellen

über die Vernunft hinausschlagen; allein die Religion und der Glaube beseelen sie wieder.

Die Vernunft mit der Harmonie jener Ideen ist durch Offenbarung vorhanden. Hiebei aber ist ein Stillstehen aller Prädicate, ein Verschwinden alles Erkennbaren; Liebe, Freundschaft, und was wir Edles im Gemüthe tragen, ist
48b vor diesem Glanze nichtig geworden, die Freiheit selbst und ihre Sonne — die Tugend sind dunkle Pünktchen in ihm. Der Glaube allein lebt und lebt ewig.

Aber wie leben wir gut und böse? Wenn wir nicht künstlich folgern wollen, so ist die Antwort ganz einfach. Gut leben wir, wenn wir unsere Macht in Demuth der Religion, unser Wissen in Glauben, unser Gemüth in Andacht und unsere Weisheit in Frömmigkeit zu verwandeln suchen. Auf diesem Wege der Verwandlung liegt freilich sehr viel, und zwar viel Unbestimmtes und Vorgespiegeltes, aber Pflicht, Recht, Gewissen und Tugend sind ja die Wächter des Guten und begleiten den Menschen wie Genien. Wie leben wir aber böse? Auf dem umgekehrten Wege. Wenn unsere Macht in Uebermuth und Gewalt, unser Wissen in Lüge und Unglauben, unser Gemüth in Laster und Sünde und unsere Weisheit in Bosheit und Falschheit ausartet. Ein solcher Mensch wird die Wächter des Guten austreiben, und weil er doch des strafenden Gewissens nicht los werden kann, es übertäuben.

Diese Skizze enthält die zwei Pole der Moral, nämlich die Annäherung zu Gott und den Abfall von ihm. Wer uns die Freiheit schenkte, der mußte um des Guten willen das Böse zulassen, denn das Verdienst des Menschen, das an diese Freiheit geknüpft ist, ist ja der einzige Zweck unserer sittlichen Bestimmung. Wenn das Princip des Bösen so gestellt ist, daß wir Gott selbst um Erschaffung desselben bitten würden, damit uns ein Verdienst um seinetwillen erwachsen könne, würden wir wohl Gott als Stifter oder Mitverursacher desselben anklagen? Ueberwiegt das Verdienst des Menschen nicht alle möglichen Deutungen
49 des Bösen? Ich behaupte aber, daß die Frage, warum ein Böses in der Welt sey, nicht nur widersinnig, sondern auch verwegen sey. Der Rathschluß Gottes muß uns so heilig seyn, daß wir nur vor ihm verstummen und blinde Ergebung in ihn haben können, keineswegs aber vernünfteln sollen. Denn mit welchen Gründen sollen wir vernünfteln? Gründe, welche über die Vernunft hinaus bis zu jener Region dringen, wo der Rathschluß Gottes wohnt, haben wir keine, und alle übrigen sind nichtig und der Frage ungenügend. Die Philosophie kann ihren sträflichen Egoismus nicht fahren lassen. In dem Wahn, daß die sittliche Ordnung der Dinge, in der wir leben, zur Hauptsache der Schöpfung gehöre, glaubt sie sich berechtigt, manche Frage, welche den Schöpfer angeht, stellen zu können, bedenkt aber nicht, daß diese Ordnung nur eine der unendlich vielen Formen ist, wovon jede an eine höhere und tiefere sich anfügen wird, so zahllos wie das Heer der Sterne. Wer soll jenen Plan fassen, welchem unsere Menschengeschichte nur wie ein Blatt dem Baume, ein Haar dem Kopfe und ein Tropfen dem Ocean eingefügt ist. Wie sieht eine Hand aus, wenn sie vom Leibe getrennt ist — ein unnützes Stück von häßlichem Anblick, und wie schön harmonirt

diese Hand mit dem Ganzen, wenn sie dem Leibe eingefügt ist? So verhält sich die Form unserer sittlichen Ordnung zum Ganzen. Diese einfachen Schlüsse sollen übrigens nicht die tiefere Ansicht ersetzen.

Vom Frommen sagen wir, er wohne in Gott, vom Gottlosen aber müssen 50a
wir sagen, der Teufel wohne in ihm. Diese Differenz ist das Entscheidendste für die ganze Moral. Wenn wir ein menschliches Herz auf moralische Weise ebenso wie ein Physisches zerlegen und eine Neigung um die andere wie Fibern schichtweise von ihm ablösen könnten, so würde die innerste Wurzel desselben das böse Princip seyn. Dieser tiefste unmoralische Attraktionspunkt ist aber nicht positiv, 50b
sondern vielmehr dem Guten gegenüber die letzte Negativität. Er ist nicht ewig wie Gott, sondern vielmehr das allerzeitlichste Wesen, das jeden Augenblick sich selbst aufzehrt und sich aufs neue wieder erzeugt. Wie der Mensch geboren wird, so gibt ihm die Erde diesen Erbtheil als Erbsünde mit, die ihn bis ans Grab wie ein feindliches Wesen begleitet und nur durch immerwährenden Kampf bezwungen wird. Wer diesen Kampf nicht mit ihm beginnt, der verliert seine Seligkeit an dieß scheußliche Wesen, das lockend wie die Sirene immer erfreuen und sättigen will, und wenn es den Menschen so getäuscht hat, mit Hohngelächter in die Hölle hinabstößt.

Und hier ist es, wo ich mich mit Ihrer Ansicht befreunde. Dieses allerzeitlichste Wesen, das vom Ewigen, vom All, von den Idealen Wahrheit, Schönheit und Tugend für immer ausgestoßen ist, und das sonnenhelle Antlitz des Weisen und Frommen auf ewig flieht, ist, wenn es vom Verstande des Menschen aus seiner Negativität erhoben und positiv wird, jener Grimm des Eigenwillens, der die ganze Gegenwart auf einmal aufzehren möchte und die ganze Gemeinschaft vernünftiger Wesen zu seinen verruchten Zwecken erschaffen wähnt. Es gibt dreierlei Arten von Bösem, die wie drei Potenzen da stehen. Die erste Art ist der Eigennutz, in welchem der Verstand der Sinnenwelt sich unterwirft. In ihm ist das Böse noch gemildert; denn bei solchen Menschen können alle Handlungen, welche mit dem Eigennutz in keiner Berührung stehen, noch gut seyn. Die zweite Art ist das Böse um des Bösen willen, oder die Bosheit, in welcher der Verstand von der Vernunft abfällt. In solchen Menschen sind die Leidenschaften öfters noch das Wohlthätige. Man kann an den Stolz, an den Hochmuth, an die Eitelkeit appelliren, um die Bosheit von sich abzuhalten. Nur in diesem Sinne, nämlich gegen die tiefere Potenz des Bösen gehalten, können die Leidenschaften noch einen Werth haben, an sich aber sind sie durchaus verwerflich, und die Energie, die aus ihnen hervorgeht, steht unter der Herrschaft des bösen Princips. Die dritte Art ist das Böse, um Gott zu fluchen, oder die Gottlosigkeit. In ihr fällt der Verstand von Gott ab, und der von Gott abgefallene Verstand ist der Teufel. Ich könnte Ihnen die Erscheinung des 50c
Teufels und seiner Handlanger aus unserer Geschichte schildern, aber ich mag dem Teufel diese Ehre nicht anthun. Ebenso gibt es drei Arten von Gutem. Das Erste ist die Mäßigkeit und Klugheit. Das Gute wird hier befördert, weil der Beifall desselben mit Vortheil zurückwirkt. Dieß ist der Eigennutz, der die

Bescheidenheit mit sich führt, und der andere nicht beeinträchtigt. In ihm ist der Verstand größtentheils vom Sinnlichen abgezogen. Die zweite Art ist die Sitte und Weisheit, oder das Gute um des Guten willen, wobei das eigene Wohl schlechthin dem Allgemeinen aufgeopfert werden muß. Dieß ist der von der Vernunft regierte Verstand. Die dritte Art ist das Gute um Gottes willen oder die Frömmigkeit, der Gott vertrauende Verstand, der Glaube, die völlige Resignation.

Der Verstand ist also der Mittelpunkt, der das Gute vom Bösen scheidet. Wird er von der Vernunft beherrscht, und ist er Gott vertrauend, so sind alle Handlungen gut. Wird er aber von der Sinnlichkeit beherrscht, und fröhnt er jenem allerzeitlichsten Wesen, so müssen alle Handlungen böse seyn.

Und nun zur letzten Ansicht: Gott ist außer allem Gegensatz, außer aller Indifferenz, Identität, Absolutem u. s. w. Denn alles dieß bezeichnet bloß die Linie, welche zwischen dem Glauben und Wissen liegt, worin die Vernunft sich selbst nur gleich ist und eben darum keinen Gott erfaßt. Die Frage, ob das böse Princip abhängig oder unabhängig von Gott sey, ist daher ohne Werth, weil Gott in keinem Gegensatze steht, und kein Auge zureicht, Gott in Beziehungen zu schauen. Genug, daß wir wissen, daß der Teufel aus dem Tempel Gottes verstoßen ist, und doch die Religion unser höchstes Gut ist. Das Geoffenbarte hingegen tritt in Gegensatz mit der Welt, das Heilige mit der Sünde, die Tugend mit dem Laster, der Himmel mit der Hölle, und Christus mit dem Teufel. Der Teufel steht nicht mit Gott in Gegensatz, sondern mit Christus. Erst mit der christlichen Lehre konnte sein Unwerth und Unwesen sich darstellen, wo der Erlöser dem Versucher, der Versöhner dem Widersacher u. s. w. sich gegenüberstellt. Die Erbsünde ist die Wurzel der Sinnlichkeit, dem Menschen von der Erde eingeboren, keineswegs aber von Ewigkeit her vorhanden. In ihr ist ein beständiger Zug. Wie eine sanfte Naturgewalt lockt sie den Menschen hinab, ihr zu folgen ist keine Mühe. Durch Sinnenreiz schleicht sich das süße Gift ein, bald ergreift es die Werkstätte der Gedanken, senkt sich in den Schoß der Leidenschaften und ruft die Schlummernde auf, ihr zu dienen. Denn die Leidenschaften sind die Vasallen der Erbsünde, die ihrem Hofe Glanz und Leben verschaffen. Wie ein fallender Körper durch das Moment der Acceleration eine immer stärkere Kraft erreicht, so gewinnt auch das süße Gift der Sinnlichkeit, das wie die Schwere immer nach der Erde zieht, je weiter es greift, eine intensivere Stärke. Endlich zur verzehrenden Flamme geworden, leckt es an der Schwelle des Tempels, wo der Glaube thront und das Unsterbliche im Menschen vom Irdischen sich reinigt. Denn auch diesen Thron muß das feindselige Wesen umstürzen, wenn seine Herrschaft gelingen soll. Aber auf einmal erscheint jetzt das Bessere im Menschen, wie es des Abgrunds gewahr wird, der sich ihm auftut. Eine innere Stimme, welche nie fehlt, wo es Noth thut, ruft ihn zur Flucht, aber das, was wie die Sinnlichkeit im Menschen Wurzel gefaßt hat, ist nicht zu fliehen, sondern zu bekämpfen. Und nun beginnt der Kampf des Guten mit dem Bösen. Der Kampf ist nicht ungleich, aber wer soll siegen? Vernehmen Sie, Freund! was ich Ihnen aus meinem Innersten gebe. Eine

unmittelbare Offenbarung hat jeder Mensch in seiner Seele. Sie ist nicht durch Kunst und Wissenschaft erzeugt, ihr Licht kommt von oben, wir nennen es Glaube. Aber dennoch geht die Welt ins Arge, und das Bild, das ich Ihnen vorhin vom einzelnen Menschen gab, trifft die ganze Völkergeschichte. Erinnern Sie sich an die großen Epochen der Menschheit. Im Glanze der römischen Weltherrschaft erschien Christus der Retter der Menschen. Und so mußte es kommen — den Gang der Menschen zum allgemeinen Verderben mußte eine vermittelte Offenbarung auf einmal hemmen. Denn nie sind menschliche Kräfte genug, die Rückkehr zum Guten im 51
Ganzen zu bewirken; darum hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, uns zu erleuchten und zu begnadigen. Der tiefe Sinn, der in dem positiven Christenthum liegt, kann nur dadurch ganz klar werden, daß es eine Anstalt der Erleuchtung und Gnade ist, welche Gott durch mittelbare Offenbarung an die Menschen gelangen läßt. So wie die letzte Negativität, was ich Erbsünde nenne, positiv zu werden beginnt, wobei, wie ich gezeigt habe, der Wille der Menschen in Willkür und Gewalt, das Gemüth in Lüge und Falschheit, der Verstand in Bosheit und Unglauben sich verkehrt, und dadurch die leibhafte Erscheinung des Teufels in der Geschichte gegeben ist, so kann dieser positiven Verkehrtheit der Menschen nur durch ein noch stärkeres Positives Schranken gesetzt werden, und dieß ist eben das positive Christenthum, welches durch mittelbare Offenbarung Gottes in Christus erschien. Die Christuslehre ist inzwischen durch ihre Ausleger verdorben worden, und die einfachen Wahrheiten, die nur zum Herzen sprechen, sind dem 52
Verstande überantwortet worden. Dieser hat das verheißene Reich Gottes zergliedern wollen und dadurch die Unschuld des Herzens, die an ihm hing, ausgerottet und es mit sich selbst in Zwietracht gesetzt. Es ist die List des Satans, das Auge der Menschen von den großen Wahrheiten abzulenken und dahin zu richten, wo die geringeren Thatsachen auf die Kapelle des Verstandes gebracht, in zehn ungleichartige Bestandtheile auseinandergehen. Man mag die physische Erklärung der Wunder des neuen Testaments scharfsinnig nennen, ich nenne selbst den Versuch dazu irreligiös. Hat man vergessen, daß die Erscheinung von Christus und seiner Lehre selbst das größte Wunder und nie anders als wie eine mittel- 53
bare Offenbarung Gottes an die Menschen anzusehen ist? Sollten dem Gesandten Gottes nicht die Kräfte der Natur zu Gebote stehen, um sich als solchen anzukündigen? Sind die geringeren Thatsachen nicht schon durch jene höheren erklärt? Weil man die Wunder nicht unter Gesetze bringen kann, wie die Polarität des Magnets, so sollen sie als Thatsachen verdächtig seyn. Es liegt ein Geheimniß in der Geschichte, wovon eine Ziffer folgende ist: So oft die Giganten der Erde den Himmel bestürmen wollen, so oft geschehen Zeichen vom Himmel. — Darum erschien Christus im höchsten Glanze der römischen Weltherrschaft, wo der göttergleiche Stolz auf dem Throne wurzeln wollte. Ein unsichtbarer Genius schwebt über der Weltgeschichte. Selten senkt er sich nieder, um die Freiheit der Menschen im Gange der Geschichte nicht zu stören. Sobald aber das kühne Geschlecht, sicher geworden durch das Gelingen seiner irdischen Unternehmungen, eitel und im Uebermuth das Heilige antastet, was nur geschieht, wenn es mit ihm auf

das Aergste gekommen, dann schwingt der Genius wie eine schwarze Wolke die Flügel über die Schicksale der Menschen. — — — —

Die Wunder sind nur mit kindlichem Gemüthe aufzufassen. Wie ein Kind, das, von der Freude des Weihnachtgeschenkes ergriffen, nie fragt, woher das Christkindlein komme, wohin es gehe, und woraus es bestehe, so müssen auch wir Kinder in dem Reiche Gottes seyn. Allein der Verstand, der sich um all dieß nichts bekümmert, treibt sein Werk und Wesen auf seine Weise fort, und hat es nun mit der Christuslehre so weit gebracht, daß die Entzweiung des Christenthums mit sich selbst, die er vor langer Zeit schon stiftete, jetzt in einen Indifferentismus übergeht, ein Zeichen der Zeit, das uns schrecklich mahnen wird. Nichts ist verderblicher in der Religion als Lauheit und Kaltsinn, denn in ihr ist der Charakter der Menschen abgeschätzt zur Sklaverei und zum Frohndienst der Gottlosen. Die Intoleranz in Indolenz zu verwandeln, ist eigentlich das
54 gelungenste Werk des Satans. Wie weit es mit uns gekommen ist und noch kommen wird, weiß mancher zu deuten, aber jedem ist es klar, daß der Geist des Verführers durch das Menschengeschlecht gehe, und daß in der großen Cycloide der Menschengeschichte wieder eine Epoche reife, wo bei gefülltem Maß der Sünden und Laster ein Weltgericht aus der Hand Gottes kommen wird. Schon einmal war er der gnädige Richter, ein andermal wird er der strenge seyn. Der Weise und Fromme bewahre sich rein, und wirke durch Beispiel und Rede so viel er vermag. Er lasse sich nicht blenden von dem allverwüstenden Egoismus, der sich an die Stelle Gottes setzt, die Kennziffer des Teufels. In der Philosophie ist dieß ein Irrthum, aber ein verderblicher und gleichlaufend mit dem politischen Taumel. Im menschlichen Leben hingegen ist es ein Greuel zum Weltgericht reif. Schon schlägt wieder die verzehrende Flamme an die Schwelle der Tempel und Altäre. — Aber hier steht auch die unüberwindliche Grenze. Wo das ewige Verhältniß zwischen Religion und Politik verkannt wird, geht ein schwarzes Verhängniß über die Menschen auf, in wildem Aufruhr kämpft Leidenschaft gegen Leidenschaft, Freund mit Freund und Bruder mit Bruder. Haß und Erbitterung, Unrecht und Gewalt, Verstellung und List, Götterstolz und Kriechsinn, und wie sonst das schlechte Gefolge noch heißt, sind die Rollen des Tages. — Nirgends Versöhnung, und nimmer ruht es dann, bis das entartete Geschlecht untergegangen, und zu neuer Saat eines bessern und schönern Lebens heraufkeimt.
— — — — — — — — — — — — — — — —

Dieß ist die große Wahrheit der Weltgeschichte, daß ihr ewiger Plan keine Umkehrung des Verhältnisses duldet, in welchem Politik und Religion zueinander stehen.

Ist noch etwas übrig, was zum Verständniß des Ganzen nöthig wäre? Ich glaube — nicht. Aber eine Wahrheit gibt es noch, die lebendig in meiner Seele liegt. — Es ist die unsichtbare Gemeinschaft der Geister. Wer die seligen Träume geträumt hat auf einem andern Sterne, dem ist die Erde vorübergeschwunden wie ein Meteor der Nacht. — Leben Sie wohl

Antwort auf das voranstehende Schreiben.

München, im April 1812.

Wären wir nicht durch Räume getrennt, vielleicht hätte sich aus Ihrem Brief und meiner Antwort ein Gespräch gemacht. Ich wünsche, auch der Verhandlung in die Ferne, soweit es seyn kann, diese Form zu geben, und glaube dieß am leichtesten zu erreichen, wenn ich die Stellen Ihres Briefs, welche mir vor andern eine Beantwortung zu fordern scheinen, am Rande mit Ziffern bezeichne, auf die ich mich in diesem Schreiben beziehe. Hiedurch findet sich der Leser in den Stand gesetzt, Rede und Gegenrede unmittelbar gegeneinander zu halten.

Ich habe oft gewünscht, daß, wie in alten Zeiten so in unsern, wenn nicht über Glaubensartikel, doch über philosophische Behauptungen und Systeme öffentliche Gespräche in Gegenwart gelehrter Zeugen stattfinden möchten. Wie viel wäre dadurch gewonnen, nicht bloß in Bezug auf solche, die nur Trübung und Verwirrung der Begriffe zur Absicht haben, damit niemand mehr deutlich sehe, oder aus dem Anblick klug werde. Auch zwischen ächten Wahrheitsforschern besteht der Anfang des Widerspruchs nicht selten in ganz unmerklichen Abweichungen, einer oft unschuldig scheinenden Veränderung oder Verwechslung der Begriffe, die im Fortgang zu den ungeheuersten Folgerungen führt, über die der ehrliche Gegner selber in Erstaunen gerathen müßte. Bei mündlicher Verhandlung würde solchen Abweichungen gleich im Anfange begegnet, und der Stoff im Entstehen zerstört, aus dem sich oft lange polemische

Reden und Auseinandersetzungen entspinnen, die im Grunde ohne Werth und unnützer Wortschwall sind.

Sie haben eingewilligt, daß Ihr Schreiben zugleich mit meiner Antwort gedruckt werde, und gaben dadurch zu erkennen, daß es Ihnen nur um die Ausmittlung der Wahrheit oder wenigstens des eigentlichen Streitpunktes zu thun sey, die sich bei einer solchen unmittelbaren Nebeneinanderstellung des Einwurfs und der Antwort nicht leicht verbergen können.

Wie Sie nun sich bedingen, Ihre Einreden und Bemerkungen geradezu und im behauptenden Tone vorzubringen, so werden Sie diesen auch mir nachsehen, wo er zur Sache gehörte, ohne in der Offenheit der Aeußerungen eine Verletzung der Ihnen längst geweihten Achtung und Freundschaft zu erblicken.

Erwarten Sie übrigens nicht, daß ich genau der Ordnung Ihres Briefes folge. Denn es lassen sich zwar beim unmethodischen Gang leicht Einwürfe häufen; aber die Antwort, da sie nur aus dem Ganzen der Ansicht fließen kann, muß schon darum in gewisser Art systematisch werden.

Ich trenne, was Sie gegen meine Behauptungen vorbringen, und was Sie auf eigne Hand behaupten. Erst werde ich versuchen, jenes zu beantworten; hernach erlaube ich mir, Ihnen meine Gedanken auch über Ihre Denkart zu eröffnen.

Zuerst also sind Sie überhaupt nicht zufrieden, daß ich wissenschaftliche Untersuchungen über das Wesen der Freiheit für möglich gehalten und wirklich unternommen habe. Das Wesen wie das Verhältniß der Freiheit schien Ihnen schon immer der Demonstration entrückt, unter welcher Sie eben Wissenschaft überhaupt verstehen. Die Freiheit, sagen Sie (15—16), könne nie zum Begriff werden — als könnte irgend etwas zum Begriff werden, das nicht Begriff ist! Das Nämliche, scheint mir, könnten Sie in dem nämlichen Sinn auch von dem Stein sagen. Ebenso wenn Sie (17) fragen: Ist das Sittliche, die Tugend, die Schönheit gedacht? worauf ich fragen könnte: ist der Stein, ist der Ton, ist die Farbe gedacht? Hierin hat also die Freiheit nichts Besonderes.

Fast scheint es, Sie glauben: was Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung werde, das werde eben dadurch schon zu einem bloßen Begriff gemacht, wie Sie auch sagen (15), dadurch, daß ich die Freiheit einen Begriff nenne, müsse mir dieselbe mit der Nothwendigkeit vermischt erscheinen. Ich weiß aber nicht, daß ich die Freiheit einen Begriff nenne, ob ich gleich von einem Begriff der Freiheit rede. Ich kann aber auch vom Begriff jeder beliebigen Sache, z. B. eines Steines, reden, ohne darum den Stein, mit welchem man Häuser baut, für einen Begriff auszugeben.

Das Argument, dessen Sie sich in dieser Hinsicht bedienen, würde also den Fehler haben, daß es zu viel bewiese. Sie geben zu, man müsse sich doch von der Freiheit unterrichten, also sich einen Begriff von derselben machen. Aber das sey eben das Irrationale, wovon ich rede. Die Freiheit sey nie ganz in den Begriff aufzunehmen, immer bleibe noch ein Rest, der im Begriff nicht aufgehe (16).

Sie wollen das Irrationale in der Höhe suchen, das ich in der Tiefe. Sie nennen irrational, was unserem Geiste am unmittelbarsten gegenwärtig ist, wie Freiheit, Tugend, Liebe, Freundschaft (17), ob Sie gleich in diesem Sprachgebrauche sich nicht gleich sind, und an andern Stellen (6) diesen Begriff in einem ganz dem meinigen analogen Sinn anwenden. Ich nenne irrational, was dem Geiste am meisten entgegengesetzt ist, das Seyn, als solches, oder das was Plato das Nicht-Seyende nennt.

Sollte sich dieser Widerspruch nicht schon durch bloße genaue Begriffsbestimmung entscheiden? Der Ausdruck: etwas in Begriffe auflösen, ist durch den öftern Gebrauch geläufig geworden; daher es leicht geschehen könnte, ihn auch in verkehrtem Sinne anzuwenden. Der Begriff einer Sache ist doch wohl nichts anderes als das geistige Bewußtwerden derselben; Denken nichts anderes als der geistige Proceß, durch den wir zu diesem Bewußtwerden gelangen. Auflösung im chemischen Sinne (woher der Ausdruck doch genommen ist) findet nur statt, wo ein Fremdartiges mit dem andern gleichartig werden soll. Um uns aber der Freiheit, der Tugend, der Freundschaft, der Liebe geistig bewußt

zu werden, bedarf es nicht erst einer besonderen Operation der Aufnahme oder Auflösung ins Bewußtseyn; sie sind an sich dem Geistigen gleichartig; Begriff und Sache unmittelbar eins. Was dagegen dem Geistigen oder dem Denken widerstrebt, das Reelle, das Seyn, als solches, dieses ist's, dessen wir zwar auch uns geistig bewußt werden können, dessen Begriff aber eben darin besteht, nicht im Begriff aufzugehen. Es ist also nach meinem Bedünken eine völlige Umkehrung des wahren Verhältnisses, das Geistigste irrational und dagegen das Ungeistige rational zu nennen.

Nach Beseitigung dieser allgemeinen Gegenrede erlauben Sie mir zu den Einwendungen fortzugehen, welche Sie den in meiner Abhandlung enthaltenen Grundbegriffen von Gottes Natur und Wesen entgegenstellen.

„In Gott (dem existirenden versteht sich) müsse unterschieden werden, zwischen dem bloßen Grund der Existenz und dem Existirenden selber oder dem Subjekt der Existenz". So lautet meine Behauptung. — Dagegen Sie (1): „Weil Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, so hört gerade darum der Grund auf Grund zu seyn und fällt mit der Existenz in eins zusammen". — Das Letzte gebe ich Ihnen vollkommen zu. Der Grund zur Existenz und die Existenz sind an sich nicht verschieden. wenn Sie unter dieser eben nichts weiter als die Existenz, das reine Existiren, als solches, verstehen. Begriffen Sie aber das Ganze darunter, inwiefern dazu auch das existirende Subjekt gehört, so müßte ich es leugnen; denn der Grund ist das nicht-Subjekt, das nicht selber Seyende, also von der Existenz, sofern darin das Subjekt schon mitbegriffen wird, nothwendig verschieden. Allein ich habe überhaupt nicht von einem Unterschied zwischen der Existenz und dem Grunde zur Existenz gesprochen, sondern von einem Unterschied zwischen dem Existirenden und dem Grund zur Existenz; welches, wie Sie selbst sehen, ein bedeutender Unterschied ist.

Wahrscheinlich indeß wollten Sie eben dieses sagen: Weil Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst habe, so müsse dieser Grund mit dem existirenden Gott in eins fallen, wie auch sonst (2) nach

meiner Lehre Wesen und Form und ähnliche Gegensätze in Einen Punkt zusammenfallen.

Das in=eins= oder in=Einen=Punkt=Zusammenfallen sind leider Ausdrücke, die sich durch den häufigen Gebrauch etwas leicht gemacht haben. Nennen Sie in=eins=fallen, einerlei werden; oder verstehen Sie darunter, zu Einem Wesen gehören? Beide Begriffe möchten Sie wohl verwechseln. Im ersten Sinn wäre Ihre Folgerung unrichtig, im andern würde ich sie zugeben. Gott hat den Grund seiner Existenz in Sich, in seinem eignen Urwesen, also gehört dieser Grund mit zu demselben Urwesen, zu welchem auch der existirende Gott (Gott als Subjekt der Existenz) gehört. Ich bezeichne dieses Urwesen, aus dem Gott selbst erst durch den Akt seiner Manifestation hervortritt, deutlich genug in meiner Abhandlung (S. 497 [VII, 406]); wie ich es auch sonst, um es von Gott (als bloßem Subjekt der Existenz) zu unterscheiden, nicht Gott, sondern das Absolute schlechthin genannt habe. Daraus aber, daß der Grund und das Subjekt der Existenz zu Einem Urwesen gehören, folgt nicht, daß sie beide unter sich gar nicht unterschieden seyen; vielmehr gerade, weil zu Einem Wesen gehörig, müssen sie in anderer Hinsicht unterschieden, ja entgegengesetzt seyn. — Gemüth und Geist des Menschen gehören zu Einem Wesen und fallen, auf die bestimmte Person bezogen, wirklich in eins zusammen, d. h. sie machen zusammen nur das Eine Urwesen aus, von welchem die wirkliche Person die bloße Entfaltung ist; aber in dieser Entfaltung sind sie nothwendig unterschiedene, voneinander unabhängige Potenzen, die bekanntlich sogar in Widerspruch miteinander gerathen können.

Aber nicht bloß der Begriff Grund (den Sie übrigens in einem von mir gar nicht gedachten — dem vulgären Sinne nehmen, indem Sie ihm (2) als Correlatum den Begriff Folge zugeben, wonach am Ende wohl gar der seyende Gott eine Folge des Seyns, des nichtseyenden Grundes wäre) — nicht bloß der Begriff Grund, auch die Begriffe Form und Wesen, Seyn und Werden, überhaupt alle Verstandesbegriffe sind Ihnen, übergetragen auf Gott, anstößig und verdammlich (3), indem Gott dadurch offenbar zu einem Verstandeswesen,

oder wie Sie es späterhin (4) ausdrücken, zu einem bloß particulären Gott würde.

Hiedurch wird unser Handel mehr ins Weite gespielt und gewissermaßen zu der allgemeinen Frage von dem Werth und der Geltung verständiger Begriffe in Bezug auf Gott ausgedehnt. Auf diese Streitfrage nun kann ich mich hier nicht einlassen; und zwar erstens darum, weil ich nur in Erwägung ziehe, was mich oder meine Behauptungen insbesondere angeht, aber keineswegs unternehmen will, Ihre Begriffe über Gegenstände zu berichtigen, in Ansehung welcher Sie mit allgemeinangenommenen Vorstellungen im Widerspruch sind. Daß dieß hier der Fall ist, glaube ich leicht zeigen zu können, und Sie selbst gestehen es (14) unverholen. Ist nicht Gott nothwendig schon eben dadurch ein in gewissem Sinne particuläres Wesen, daß er ein persönliches Wesen ist? Läßt sich Persönlichkeit ohne Absonderung, ohne für-sich-Seyn, also in diesem Sinn ohne Particularität denken? Kann ferner ein nach Zweck und Absicht handelndes Wesen gedacht werden, das nicht eo ipso auch ein Verstandeswesen ist?

Ich preise Sie daher öffentlich wegen der ungemeinen Consequenz und Offenheit, mit der Sie das eine wie das andere verwerfen und gerade heraus sagen: die Prädicate der Allmacht, der Allgüte, der Allweisheit seyen wir nicht berechtigt auf Gott überzutragen (10); es verhalte sich ebenso (14) mit den Prädicaten der Selbständigkeit, der Persönlichkeit, des Selbsterkennens, des Selbstbewußtseyns, des Lebens u. s. f.; ja daß Sie am Ende (27) sogar verbieten, von Gott zu sagen: Er ist; das alles seyen nur Menschlichkeiten, aus unsern Gedanken- und Gemüthsprocessen geschöpfte Particularitäten, unangemessen der Würde Gottes. Es geht freilich Gott hiebei nicht besser als morgenländischen Monarchen, die unter dem Vorwand ihrer über alles Menschliche erhabenen Würde und der göttlichen Verehrung ihrer Völker aller freien Bewegung und menschlichen Lebensäußerung beraubt werden. Um Gott ja recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen, nehmen Sie ihm sorgfältig alle verständigen und verständlichen Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen ab.

Dahin — muß bei consequenter Verfolgung alle Kantische, Fichtesche und Jacobische, überhaupt die ganze Subjektivitätsphilosophie kommen, welche unsere Zeit beherrscht. Sie allein sind in dieser Hinsicht dem Selbstbetrug entgangen, durch den sich andere täuschen. Diese legen zwar aus andern Gründen auf die Lehre von einem persönlichen Gott ein großes, wenn auch nicht immer verstandenes Interesse. Aber um diese Lehre zu begreifen, werden Voraussetzungen gefordert, welche den Purismus, zu dem sich unsere Weltweisheit verstiegen, ins Angesicht beleidigen. Allein, wie Sie richtig gefühlt haben, es gibt hier keine Wahl. Entweder überall keinen Anthropomorphismus, und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtseyn und Absicht handelnden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seyns ausgenommene) totale Vermenschlichung Gottes. Dieß ist es, was jene scheuen, die gern für Philosophen von Metier angesehen seyn möchten. Denn es ist ja jedem Anfänger in der vernünftigen Religionslehre bekannt, daß Gott über alles Menschliche weit erhaben ist, und unwiderleglich hat Kant erwiesen, daß alle Anwendung von menschlichen Verstandesbegriffen auf Gott unstatthaft und thöricht ist. Sie würden sich also ganz um den Ruf der Philosophen zu bringen glauben, wenn sie ein wirkliches Begreifen eines persönlichen Gottes für möglich erklärten. Reden wollen sie aber doch davon, weil es schön klingt und erbaulich lautet.

Allein — wie gesagt, auf diese Streitfrage will ich mich nicht einlassen. Mein Hauptgrund ist, weil ich dieser ganzen Art zu argumentiren überhaupt keine Gültigkeit zugestehe. Es kann überhaupt nicht die Frage seyn, mit welchem Recht wir unsere Begriffe auf Gott übertragen; wir müssen vorerst wissen, was Gott ist. Denn gesetzt, es fände sich bei fortgesetzter Untersuchung, daß Gott wirklich selbstbewußt, lebendig, persönlich, mit Einem Wort menschenähnlich ist, wäre es dann noch ein Einwurf, daß wir damit unsere menschlichen Begriffe auf ihn übertragen? Wenn er nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden? — Wenn, wie Sie sagen, meine Vernunft in dem, was Sie

von Gott bejaht, sich über Gott gestellt hätte (37), so würde ja die Ihrige in dem, was Sie von Gott verneint, es ebenso, ja noch weit entschiedener thun, indem sie sich a priori, ohne alle Untersuchung, bloß subjektiv über Gott abzuurtheilen erlaubt, da ich im Gegentheil nichts aus mir selbst von Gott behaupte, sondern nur *seinen* Wegen nachzugehen suche.

Auf welcher Seite liegt dann wohl die Anmaßung? — unter dem Schein der Bescheidenheit; auf welcher unter der Hülle demüthig lautender Verneinungen der Dünkel menschlichen Urtheilens?

Sie sagen: Gott *muß* schlechterdings übermenschlich seyn. Wenn er nun aber menschlich seyn wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sie bei anderer Gelegenheit thun (12), zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden? Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Creatur *gemein macht*, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf dieser Höhe erhalten wollen? Wie sollte durch die Vorstellung seiner Menschlichkeit *ich* ihn erniedrigen, wenn er doch sich selbst erniedriget?

Ehe durch objektive Untersuchung, durch Entwicklung des Urwesens selber, ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch ist, das ist er durch *sich selbst*, nicht durch uns. Also kann ich ihm auch nicht zum voraus vorschreiben, was er seyn soll. Er ist, was er seyn *will*. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen; nicht aber ihm zum voraus wehren zu seyn, was er seyn will.

Diese ganze Argumentation ist mit der Kantischen Philosophie zugleich veraltet, und sollte billig nicht mehr gehört werden. Wenn wir sagen: Gott darf nicht nach menschlichen Begriffen gedacht werden, so machen wir die Beschaffenheit unserer menschlichen Begriffe ebenso — nur zum negativen Maß der Gottheit, wie Protagoras das wirklich bloß Subjektive des Menschen zum Maß aller Dinge machte. Aber Sie gehen hierin noch weiter als Kant und machen die *Erde* (5) oder, wie Sie es nennen, unser armseliges — wie mir aber scheint, doch nicht so gar verächtliches — Erdsphäroid wieder zum Maß unserer Begriffe.

Keiner unserer geistigen Gedanken geht über die Erde hinaus. Die Anwendung unserer Stammbegriffe gilt nicht einmal bis in den nächsten Planeten oder die Sonne (6), geschweige bis in den Himmel. Wenn also Gott selbstbewußt, selbsterkennend und persönlich ist, so ist dieß für ihn (11) ein Afficirtwerden durch die Begriffe unseres irdischen Verstandes (die er doch übrigens uns selber eingepflanzt hat), und um dieses Afficirtwerden zu verhindern, muß er selbst auf Leben und Persönlichkeit Verzicht thun. —

Auch auf das Argument, das Sie aus Ihrer Theorie von Vernunft und Verstand hernehmen, wobei dieser bald als das Prisma für den jenseitigen indifferenten Lichtstrahl (8), bald als ein Beleg von doppelter Reflexion (9) erscheint, kann ich mich aus dem nämlichen Grunde nicht einlassen; weil ich überhaupt verwerflich finde, über Gott aus Gründen absprechen zu wollen, die nicht aus ihm selbst, sondern aus unserem Erkenntnißvermögen hergenommen sind. Außerdem aber kann ich jene Sätze von Vernunft und Verstand nur als ganz willkürliche Versicherungen ansehen. Ich gehe daher von diesen allgemeinen Beweisen, die im Grunde alle schon voraussetzen, was erst bewiesen werden soll, und daher, die Wahrheit zu sagen, nichts beweisen, zu den Bemerkungen Ihres Schreibens fort, die gegen die Evolution Gottes aus sich selbst, wie sie in jener Abhandlung — nicht sowohl dargestellt als angedeutet worden, gerichtet sind.

„Ich leihe, sagen Sie, Gott die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, als ob in Gott ein Wunsch seyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre". Hierauf beweisen Sie dann (13), daß Sehnsucht etwas ganz Menschliches ist. Sie konnten sich diesen Beweis in jeder Hinsicht ersparen, besonders aber, wenn es Ihnen gefiel, meinen Gedanken, anstatt ihn in den nächsten beliebigen Ausdruck zu übersetzen, mit den Bestimmungen wiederzugeben, unter welchen er in meiner Abhandlung vorkommt. Ich behaupte: es ist in Gott außer dem, was in Ihm eigentlich Er Selber ist, ein anderes, von diesem verschiedenes, obwohl nicht abzutrennendes, Princip, dessen Charakter Sehnsucht ist, und zwar bestimmt Sehnsucht, das Göttliche in sich zu empfangen und

darzustellen. Von eben diesem wird gezeigt, daß es das einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualisirung (in-Thätigkeit-Setzung) des eigentlichen Subjekts oder Seyenden ist. Sehnsucht ist sein Charakter, wie der der ganzen Natur, nicht daß sie eine Sehnsucht hätte, sondern sie ist selbst und wesentlich Sehnsucht. Wenn Ihnen also auch (was doch nicht der Fall ist) verstattet seyn konnte, erst dieses von dem eigentlichen Selbst Gottes unterschiedene Wesen mit Gott selber (dem seyenden) zu verwechseln oder zu vereinerleien, so konnten Sie doch selbst dann nicht sagen, ich schreibe Gott eine Sehnsucht zu, oder ich leihe ihm dieselbe, wie man dieß von einer Eigenschaft sagen kann. Sie mußten dann wenigstens sagen, ich mache Gott selbst zur Sehnsucht, oder ich behaupte: Gott selbst sey wesentlich Sehnsucht. Also auf jede Art ungenau und unangemessen meiner Vorstellung ist der gebrauchte Ausdruck: und der Nerv der Behauptung, daß dieses Princip das einzige Werkzeug der Aktualisirung des verborgenen und an sich bloß in sich selbst seyenden Wesens der Gottheit sey, wird nicht einmal berührt.

Doch — Sie fragen, wozu überhaupt diese Sehnsucht, die zwar nach dem Verstande sich richtet, nach ihm verlangt, aber nicht selbst Verstand, also verstandlos ist (Abh. S. 433 f. VII, 360)? „Wenn Gott von Ewigkeit war, wie sollte je das Verstandlose dem Verstande, das Chaos der Ordnung, die Finsterniß dem Lichte vorangegangen seyn" (35)? Ich verwundere mich zwar, wie Sie das War von Gott aussagen mögen, nachdem Sie kurz zuvor (27) das Ist von ihm ausgeschlossen. Ich begnüge mich also Sie zu fragen, in welchem Sinne Sie jenes War nehmen? Wenn Gott von Ewigkeit war — nämlich im Zustand der Offenbarung und der vollen äußeren Wirklichkeit, in die er sich nur durch die vollendete Schöpfung setzt —: so ist allerdings nicht einzusehen, wie jemals das Chaos der Ordnung, das Verstandlose dem Verstand, die Finsterniß dem Lichte habe vorangehen können. Wenn aber Gott nicht von Ewigkeit war — nämlich im Zustand der Aktualität und der geoffenbarten Existenz, wenn er im Gegentheil einen Anfang seiner Offenbarung machte, so ist damit zwar noch nicht bewiesen, daß dem gegenwärtigen Zustand der Ordnung das Chaos, dem Licht die Finsterniß,

dem Verstande das Verstandlose vorausgegangen sey; aber es besteht auch kein Einwurf dagegen, der von der Ewigkeit Gottes hergenommen wäre. Sie haben nun die Wahl, wozu Sie sich bekennen wollen, — dazu, daß Gott von Ewigkeit war, nämlich dem Urwesen und nicht-geoffenbarten Seyn nach, oder daß er von Ewigkeit war, auch dem geoffenbarten Seyn nach. Im ersten Fall hat Ihr Beweis seinen Nerv verloren; im andern Fall behaupten Sie, daß die Schöpfung mit Gott gleich ewig ist, oder daß Gott nothwendig von Ewigkeit her geschaffen habe. Dann trifft aber Ihr Einwurf nicht vorzugsweise oder allein meine Behauptung; und ebenso gut und in gleichem Sinn könnten Sie der allgemeinen Lehre, welche in Uebereinstimmung mit dem Christenthum einen Anfang der göttlichen Offenbarungen behauptet, entgegensetzen: „das Ewige könne doch nicht der Zeit fröhnen, oder einen Wechsel der Dinge in sich dulden". —

Allein Sie greifen jene Erklärung der Schöpfung von einer gefährlicheren Seite, der moralischen, an. Weil ich behaupte, daß geschichtlich oder der Wirklichkeit nach das Verstandlose vor dem Verstand, Finsterniß vor dem Licht sey, so meinen Sie (34), was uns hindern könnte, diese Erklärung weiter fortzusetzen, und die Tugend aus dem Laster, das Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel hervorgehen zu lassen? — „Denn setzen Sie hinzu, das was Sie den dunkeln Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Aehnliches vom Teufel".

Das Letzte wünschte ich von Ihnen nicht gesagt. So leicht hoffte ich von Ihnen meine Abhandlung doch nicht gelesen, wenn Sie darüber urtheilen wollten. Bei nur geringer Aufmerksamkeit konnten Ihnen Stellen, wie die folgenden, nicht entgehen. „Wir haben ein für alle mal erklärt, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen kann". — „Das anfängliche Grundwesen (worunter eben jener dunkle Grund der Existenz Gottes verstanden wird) kann nie an sich böse seyn." — „Es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey" (S. 453, 488 VII, 375, 399] u. a.). Eine solche Unterschiebung, welche

in der Verbindung, worin sie steht, das zuvor nur einwurfsweise Vorgebrachte beinahe in die Behauptung verwandelt: nach meinen Grundsätzen gehe Gott aus dem Teufel hervor, sollte ein Mann Ihres Geistes denen lassen, deren leicht überreizter Verstand durch ihnen fremde und unerhörte über Begriffe unwillkürlich auf solche monstra et portenta geleitet wird[1].

Ich halte mich also bloß an die allgemeine in Ihren Worten enthaltene Voraussetzung, daß Gott überhaupt nach jener Theorie aus dem Grund hervorgehe, gleichviel was dieser ist, oder womit er vergleichbar seyn mag.

Es ist Ihnen bekannt, und Sie selbst führen die darauf sich beziehende Stelle meiner Abhandlung an, daß ich das Urwesen oder die unanfängliche und absolut ewige Gottheit *vor* und *über* allem Grunde setze (S. 497 [406]) und in dieser Beziehung immer von dem Grund rede als von einem Princip, das Gott in Sich (in seinem Urwesen) hat. Indem Sie also voraussetzen, daß Gott überhaupt und indistinkte aus dem Grunde hervorgehe, d. h. seinen Ursprung aus dem Grunde habe, entstellen Sie in der That meine wirkliche Behauptung. Es war Ihnen aus derselben Stelle (S. 497 [406]) bekannt, daß ich dem Grund überall nur ein Verhältniß zu dem Existirenden gebe, nicht aber zu dem, was *über* dem Grund, wie über dem Existirenden ist. Nur zu diesem verhält er sich als Grund (Grundlage) der Existenz. Sie mußten daher wenigstens die Bestimmung hinzusetzen: Gott als das Existirende (τὸ ὄν), als Subjekt der Existenz, gehe aus dem Grunde zur Existenz hervor. Aber bei dieser Bestimmung leuchtete die Unmöglichkeit der Behauptung zu unmittelbar ein. Denn der Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund seyn als eben zum *Existiren*, rein als solchem; nicht aber Grund von dem, *was existirt*, dem Subjekt der Existenz, welches, wie ich Ihnen schon (1) zeigte, zwei himmelweit verschiedene Begriffe sind.

[1] Z. B. einem Süßkind. Man s. dessen Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott ꝛc. im 17ten Stück des Magazins für christliche Moral und Dogmatik; auch besonders abgedruckt. Tübingen bei Cotta. — Was es mit dieser (angeblichen) Prüfung auf sich hat, werde ich in einem folgenden Heft ausführlicher zu zeigen Gelegenheit nehmen. Später hinzugesetzte Anmerkung.

Wollten Sie meinen wirklichen Gedanken ausdrücken, so konnten Sie nur sagen: das irrationale, für sich verstandlose Princip in Gott sey für ihn Grund, d. i. Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seyenden Subjekts, oder Bedingung seiner äußerlich wirkenden Existenz. Wollten Sie gegen diesen Gedanken streiten, so gab es nur zwei Mittel. Sie mußten behaupten, daß Gott niemals nöthig gehabt habe sich zu offenbaren, daß Gott von jeher geoffenbart gewesen, und der geoffenbarte Gott mit dem Urwesen einerlei sey. Oder Sie mußten leugnen, daß ein für sich verstandloses Princip in Gott sey, und das Medium der Offenbarung werden könne, was Ihnen ja nach den gewohnten Begriffen gar nicht schwer fallen konnte.

Dasselbe Verhältniß, das nach Ihrer Darstellung meiner Grundsätze Gott zu dem Grunde hat, scheinen Sie auch zwischen Licht und Finsterniß, Verstand und Verstandlosem vorauszusetzen. Sie stellen sich, wie es scheint, vor, das Licht habe als Potenz, als Wesen seinen Ursprung von der Finsterniß, der Verstand als Princip habe seinen Ursprung von dem Verstandlosen — das Seyende von dem Nichtseyenden. Hierin nun würden Sie mich auf eine unbegreifliche Weise mißverstehen. Die Finsterniß ist nicht darum nothwendig, damit überhaupt ein Wesen sey, wie das Licht ist; das Verstandlose ebenso muß nicht darum seyn, damit es einen Verstand gebe. Das Licht, und was ihm analog ist, der Verstand, ist eine, von der Finsterniß ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz als diese (= A^2); oder (um das Eigentliche zu sagen) das Licht ist eben das seinem Begriff nach (in sich) Seyende, was dazu keiner andern Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in-sich-Seyende ist, bedarf es, um als dieses in-sich-Seyende zu seyn, d. h. um sich als dieses zu erweisen, thätig zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finsterniß, welche also Grund (Grundlage, Unterlage, Bedingung) seiner Aktualisirung ist, und als Bedingung ihm als Wirklichem, in-Wirkung-Gesetztem, nothwendig — nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach — vorangehen muß. Im Gegentheil ist nun die Finsterniß, als das absolut-Entgegengesetzte des Lichts, nothwendig das von sich selber (in sich) nicht Seyende, d. h., sie

hat kein wahres Seyn in sich selber und ist ursprünglich nur ein Seyn außer sich; denn sie ist nicht um ihrer selbst, sondern nur um eines andern, nämlich um des Lichtes willen, nur als Bedingung oder Werkzeug von dessen Offenbarung. Und so wie die Finsterniß Bedingung oder Grund des äußerlich-Seyns oder Existirens des Lichtes ist, so ist hinwiederum das Licht Ursache eines in-sich-Seyns der Finsterniß — sie ist schöpferisches Princip, das aus dem Nichtseyenden etwas Seyendes (die Creatur) hervorruft.

Nur in Bezug auf diese sage ich — in der Stelle (S. 433 [360]), die Sie doch bei der obigen Folgerung allein vor Augen haben konnten —, das Seyende gehe aus dem Nichtseyenden, der Verstand aus dem Verstandlosen, das Licht aus der Finsterniß hervor.

Wollten Sie indeß diesen Satz in einen allgemeinen verwandeln, so mußten Sie die meinen Gedanken gemäße Bestimmung hinzusetzen. Der Verstand geht aus dem Verstandlosen, aber dem ersterbenden, Licht aus Finsterniß, aber der überwundenen, hervor. Der Verstand kann, als solcher, als wirklich, nur aufgehen, indem das zuvor herrschend gewesene Verstandlose sich ihm unterwirft, und relativ auf ihn wie todt (Materie, Stoff) wird. Das Licht kann als solches in der Wirklichkeit nur aufgehen, wenn das erst herrschende Princip der Finsterniß ihm erstirbt, sich ihm unterwirft.

Wenn also auch jene Folgerung abscheulich genug lautet, um jedermann mit Entsetzen zu erfüllen, so brauchte doch bloß die meinem Sinn gemäße Bestimmung hinzugefügt zu werden, um jedermann mit ihr auszusöhnen. Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Wesen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laster, nämlich dem überwundenen und getödteten, hervor. Heiligkeit ist nur möglich nach gänzlich erstorbener Sünde, und geht insofern in der That aus der Sünde, nämlich der getödteten, hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es ist dieß ein Satz, der sich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel ist höchste Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht ist überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl

als in der beständigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Gesundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der stets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit. Soll Gott in einem Menschen leben, so muß der Teufel in ihm sterben, so wie Sie umgekehrt sagen: in dem Menschen, der Gott los sey, wohne der Teufel.

Wie schon ehemals meinen Sie überhaupt auch jetzt wieder sich besonders der Sittlichkeit gegen mein System annehmen zu müssen, das nach Ihnen für Pflicht, Recht, Gewissen und Tugend keine Stelle hat (22). Ich könnte Ihnen zwar dieß leicht erwiedern. Ich könnte fragen, welche Früchte für die Moral die Vermuthung tragen kann, daß der Mensch auf Erden nur ein Schauspieler seyn könnte, den die Sonne schickt und abruft, wie sie (die Sonne) es für gut hält (46), oder jene romanenhafte Unsterblichkeit (31), wonach wir die höheren Sterne als die Schauplätze unserer künftigen Metamorphosen zu betrachten haben, oder auch, daß Ihrer ganzen Philosophie die Idee einer Geisterwelt so völlig fremd ist. Dieß erhellt aus dem mitgetheilten Schema (21) Ihres Systems. Eine negative Seite des Verstandes, welche die Natur, eine positive, welche die Geschichte ist (auch die „höhere Ordnung der Dinge" genannt, als gäbe es keine andere!); in der Mitte beider die Kunst; das ist alles! Doch, wie gesagt, ich liebe solche Folgerungen überhaupt nicht, weil es sich von selbst versteht, daß, was theoretisch betrachtet irrig oder unkräftig ist, auch nothwendig moralisch kraftlos oder irreführend seyn muß.

Aus (todten) Proportionen und Disproportionen (mit mathematischen Formeln) läßt sich die Tugend freilich nicht herausbringen (22); ich versichere Sie aber, daß dieß nicht meine Absicht ist, und daß Sie weit von meinem Sinn entfernt sind, wenn Sie Ihnen geläufige Formeln, wie die „dynamische Gradreihe, wo zwei Kräfte aus einem gemeinschaftlichen Centro sich trennen" mir unterlegen.

Sie sehen durch meine Lehre (unstreitig einiger physikalischer Ausdrücke wegen) — die Ethik schon von der Physik verschlungen, die höhere Ordnung der Dinge zur niederen depotenzirt (21—22). Sie können nicht zugeben, daß die Naturprincipien von Licht und Schwere auch nur

analogisch auf die sittliche Ordnung der Dinge übergetragen werden (36); hingegen da, wo Sie selber die Natur des Bösen erklären wollen, nennen Sie das innere Princip desselben den tiefsten unmoralischen Attraktions-Punkt im Menschen (50). Welch ein Unterschied ist wohl in der gegenwärtigen Beziehung zwischen Schwere und Attraktion, wie ich denn überhaupt in dem, was Sie von der Natur des Bösen sagen, im Grunde nur meine eigne Idee wieder finden kann? „Die Begriffe von Peripherie und Centrum gehören bloß der Naturseite an, und seyen in der moralischen Welt keiner Bedeutung fähig" (23), und doch machen Sie kurz vorher die Natur zur negativen, die sittliche Welt zur positiven Seite, und vergleichen beide (20) mit den entgegengesetzten Schenkeln einer Hyperbel (wodurch, im Vorbeigehen zu sagen, die sittliche Welt vollkommen der Natur gleich gesetzt wird, indeß bei einer Vergleichung der ersten mit dem Centro, der andern mit dem Umkreis, wenigstens die Superiorität der moralischen über die physische Welt dargestellt würde); die Geschichte der Menschheit dann weiter zu einer Cycloide, mit der Behauptung, nur noch die transscendenten Linien von unendlicher Ordnung bieten Analoga für die sittliche Welt dar (24). Gleich als wären diese Linien weniger Naturformen, als es der Kreis ist! Und wenn überhaupt mathematische Analoga von sittlichen Dingen verstattet sind, warum nicht das weit allgemeiner bedeutsame von Mittelpunkt und Umkreis, als das Ihnen so gefällige von den Schenkeln, den Abscissen, der Asymptote der Hyperbel?

Ueberhaupt will ich bemerken, daß ich verwundert bin, wie Sie noch immer an mathematischen Gleichnissen hangen, die Ihnen vielleicht für untergeordnete Dinge einige Vortheile gewähren konnten, und die Neigung nicht überwinden können, sich alles auf diese todten Formeln zurückzubringen. Sie wollen sogar (40) meine dialektische Theorie vom ersten Ursprung der Zweiheit, wie einst die magnetischen Erscheinungen, am Hebel deutlich machen. Ich hätte davon, der angenommenen Ordnung nach, gleich zu Anfang reden sollen. Aber ich unterließ es, weil ich in jener ganzen Exposition (38—40) eine Verwirrung meiner Begriffe fand, bei der ich kaum wußte, wo anzufangen. Ich mußte entweder

erst die ganze Sache zurechtstellen, von Anfang herleiten, wer weiß, ob mit besserem Erfolg, da die Ruhe, mit der Sie jetzt scherzend und selbst verächtlichen Blicks (41) auf alle philosophischen Systeme herabsehen können, Ihnen schwerlich verstattet hätte der Herleitung zu folgen. Oder ich mußte jene Stelle Ihres Briefes nachahmen, wo Sie, um sich ganz auszusprechen (24—25), in lauter Negationen reden; ich mußte sagen: „Ein lebendiger Proceß, wie jener des ersten Ursprungs der Zweiheit, läßt sich nicht am Hebel darstellen. Was ich den Grund nenne, läßt sich nicht (40) mit dem Schwerpunkt vergleichen; sollte je ein solches Mechanisiren hier stattfinden, so müßte er mit dem einen Gewicht des Hebels verglichen werden. Es braucht kein besonderes differenziirendes Princip in dem Einen, um den Ursprung der Zweiheit zu erklären (38). Ich habe niemals behauptet, daß Böses und Gutes — zugleich oder nacheinander — aus dem Ungrund hervorgehen" (39) u. s. w. Wozu würden aber alle diese Verneinungen gedient haben? Der Hergang des Processes, das Geschichtliche, Genetische ist Ihnen unbekannt, wie könnten Sie, und wer mit Ihnen in gleichem Falle ist, aus dem Dialektischen sich zurecht finden?

Hiemit will ich also meine Antworten auf Ihre Einwendungen beschließen, indem ich glaube, das Bisherige könnte hinreichen, Sie zu überzeugen, daß Sie den Sinn und Zusammenhang der in meiner Abhandlung enthaltenen Ideen noch nicht völlig erreicht haben. Ich übergehe vieles, das leicht auflösbar oder geradezu irrig ist, wie wenn Sie mir (25) Schuld geben, ich negire die Freiheit in Gott, weil ich das Band der Principien in ihm für (moralisch) unauflöslich erkläre, oder wenn Sie der Naturphilosophie — (freilich weiß ich nicht, was Sie so nennen) die anfanglose Zeit (42) zuschieben.

Habe ich nun bisher Ihre Einwendungen vielleicht etwas zu kurz und trocken beantwortet, so ziemt es mir jetzt zu gestehen, daß diese Einwendungen, so wie überhaupt Ihre Ansichten meines Systems ziemlich folgerichtig aus Ihrer eignen Betrachtungsart der Dinge folgen, und daß jenes da, wo Sie stehen, Ihnen nicht wohl anders erscheinen kann. Meine Antwort würde daher unvollkommen und ungenügend seyn, wenn

Sie mir nicht erlaubten, nun auch im Gegentheil meine Gedanken über Ihren philosophischen Standpunkt mitzutheilen.

„Die Schöpfung ist nicht entstanden, sondern gegeben. Wie die menschliche Vernunft gesetzt ist, so ist auch die Idee der Wahrheit in ihr gesetzt, und die Schöpfung oder (?) Natur ist nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Wahrheit" (43). Sie rührt demnach keineswegs unmittelbar von Gott her, sondern die sogenannte Idee, Wahrheit, ist ihre einzige Schöpferin (ebendas.). Diese sogenannte Idee ist aber selbst nur gesetzt, inwiefern die menschliche Vernunft gesetzt ist, und mit ihr zugleich. Somit fällt Ihnen die ganze Natur in die menschliche Vernunft hinein. Diese Ansicht erhebt sich also zwar nicht über den allersubjektivsten Idealismus; aber es ist nicht das lebendige Ich, wie bei Fichte, sondern mittelbar die kalte Vernunft, unmittelbar der todte Begriff Wahrheit, durch den die Natur producirt, oder, weil dieß schon zu lebendig ist, schlechthin gesetzt ist. Ich finde diese Art von Idealismus die bequemste von allen. Sie überhebt aller Fragen wegen des Hergangs, des Geschehens, welches immer die schwierigsten sind. Die Frage, ob und wie die Natur entstanden, hat keinen Sinn, weil die Idee der Wahrheit, die Seele aller Constructionen, nicht wieder in die Construktion aufgenommen werden kann. Es gibt Menschen, denen die Welt, wegen angeborener Unempfindlichkeit für die Farbe, wie ein Kupferstich aussieht. Menschen, für welche die Natur das wirklich würde, was sie in Ihren Gedanken ist, ein totaler Reflex der sogenannten Idee Wahrheit, müßte sie unstreitig wie ein Buch voll geometrischer Figuren vorkommen. Das Wort Reflex würde übrigens die Sache ganz leicht machen, wenn sich nur ein Reflex denken ließe ohne etwas, wovon oder woraus reflektirt wird. Da Sie aber außer der menschlichen Vernunft und der in ihr gesetzten sogenannten Idee Wahrheit nichts haben, so wäre ich begierig, woher Sie das reflektirende Medium zu jenem totalen Reflex nehmen wollten?

Wie es sich auf der Seite der Natur verhielt, so verhält es sich auch mit der sittlichen Seite, „die Weltgeschichte ist nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Tugend (45). Eine so einfache und

unschuldige Weltgeschichte wäre dem bedrängten Menschengeschlechte wohl zu gönnen. Aber eine Geschichte, in welcher Sie selbst die Erscheinungen und Wirkungen des Teufels ganz leicht nachweisen könnten, wenn Sie dem Teufel nur diese Ehre anthun wollten (50b), in der von jeher neben seltenen und verborgenen Tugenden alle Kräfte der Bosheit in offenbarer Wirkung sich gezeigt haben, eine solche Geschichte als einen totalen Reflex der Tugend begreifen zu wollen, scheint mir doch wirklich zu menschenfreundlich.

Ebenso ist der Organismus nur der totale Reflex der Idee der Schönheit und mit der Vernunft zugleich gegeben (47). Wenn der entzückte Betrachter gesteht, daß auf der Oberfläche des vollkommenen menschlichen Leibes alle einzelnen Schönheiten des Universums in der ergötzlichsten Harmonie zusammenspielen, so wird doch kaum jemand finden, daß Magen, Gedärme, Milz, Leber, Pankreas und die vielen einzelnen von der Natur vorsorglich nach innen gebrachten Werkzeuge, die doch auch zum Organismus gehören, oder daß der Organismus überhaupt in so manchen das Schönheitsgefühl des Menschen mit Abscheu erfüllenden Geschöpfen ein totaler Reflex der Schönheit sey.

Nochmals; ich finde eine Vernunft, mit der alles schon gesetzt ist, ungemein bequem, und verwundere mich nur, wie Sie noch Reflexe jener drei Abstraktheiten nöthig finden. Es wäre weit kürzer, Natur, Geschichte und Organismus (den Sie insofern nicht zu der Natur zu rechnen scheinen) ohne solche Umstände gleich in ihrer ganzen Breite mit der Vernunft und ihren drei Abstraktheiten zumal gesetzt seyn zu lassen.

Unstreitig verwundert Sie der Ausdruck, dessen ich mich über jene sogenannten Ideen bediene. Denn das ist ja doch gewiß und entschieden, und gibt täglich zu den schönsten Reden Veranlassung, daß Wahrheit, Tugend und Schönheit Ideen sind. Und zwar dieß ganz wörtlich verstanden. Auch für ächt Platonisch wird es gehalten. Denn Plato spricht z. B. im Phädrus von der Schönheit, daß wir sie einst im höchsten Glanze gesehen und uns ihrer erinnern, wenn wir hier schöne Dinge erblicken. Soviel ich nun mir anmaßen kann, Platos Sinn zu verstehen, meint er hiebei die ursprüngliche Schönheit — nicht eine für-

ſich-ſeyende, da ſie ja an ſich ſelbſt kein Subjekt ſeyn kann, ſondern die Schönheit des an und von ſich Schönen, und dieſes, als ein wirkliches Subjekt (ein ὄντως ὄν), kann ja nach dem Sprachgebrauche und nach Platoniſcher Denkweiſe auch allein ein Ur-Bild, eine Idea genannt werden. Auch iſt bekannt, daß Plato ſonſt nicht von der Gleichheit, von der Schönheit, der Güte, der Gerechtigkeit, der Heiligkeit, ſondern von dem Gleichen ſelber (αὐτὸ τὸ ἴσον, Phaed. p. 169), von dem Schönen, dem Guten, dem Gerechten, dem Heiligen ſelber (περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ, καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου, Phaed. p. 171) als von Urbildern redet, wie ihm ja dieſe allein τὰ ὄντα heißen können, welche nach ihm jede Seele urſprünglich ſchaut (Phaedr. p. 328). Nun iſt freilich wahr, daß, wer das an ſich Gute, das von ſich Schöne, das an ſich Gleiche ſelber ſieht, eben dieſer auch die urbildliche Schönheit, die urbildliche Güte und Gleichheit ſchaut; aber das Urbildliche daran iſt nicht die Schönheit als Eigenſchaft, als Abſtraktum, ſondern das Seyende (τὸ ὄν), das Subjekt, das Ur-Schöne ſelbſt.

Nun iſt das eben das Eigenſte Ihrer Philoſophie, oder, wie Sie es ſelber lieber nennen, Ihrer Nichtphiloſophie, daß ſie überall kein ὄν, kein wahrhaft und an ſich Seyendes will, weil Gott ihr particulär, ein Subjekt werden möchte. Die Vernunft iſt Ihnen das univerſelle Organ; dieſe hat zum unmittelbaren Gegenſtand die reine Allheit (7). Das Ewige iſt Ihnen nicht Eins, ſondern das All (26). Der Frevel des leidigen Verſtandes beſteht (44) eben darin, daß er die Allheit zur Einheit herabſetzen, oder, wie Sie es (ebend.) erklären, alles particulär, individuell, perſönlich, zu einem Subjekt oder Seyenden machen will. Die Einheit iſt das Leben und die Seele in der Allheit. Ein Herabſetzen der Allheit zur Einheit kommt mir daher nicht anders vor als ein Herabſetzen des Leibes zur Seele, des Körpers zum Geiſte. Zu einer ſolchen ſelbſt- und ſubjektloſen Allheit ſind dann jene Abſtraktheiten Wahrheit, Tugend, Schönheit eben recht, weil ſie durchaus nicht nöthigen, ein Subjekt anzunehmen, oder die Allheit zur Einheit herabzuſetzen; und nur in der Harmonie dieſer ſogenannten Ideen

(was denken Sie wohl bei dem Wort, wie bei dem folgenden liegen?) darf Ihnen eben darum das Absolute liegen, das, wie ich hier freilich selber sehe (48), nichts Göttliches ist. Denn drei Abstrakta, denen wieder eine ebenso abstrakte Harmonie untergelegt wird, geben noch lange kein Subjekt, geschweige ein Göttliches. Zu verwundern ist es nur, daß Sie noch von einem Absoluten (warum nicht von einer bloßen Absolutheit?) sprechen. —

Sie fühlen freilich selbst, daß Ihnen die sogenannte Vernunft nichts wie Abstraktheiten vorhält; darum flüchten Sie das Göttliche in ein Gebiet, das weit über aller Vernunft, allem Verstande liegt, in welchem selbst Freiheit und Tugend als dunkle Punkte verschwinden (48 b). Aber Sie gewinnen in der That nichts dadurch. Denn wenn Sie auch jetzt in Ihren Gedanken weit über alle Vernunft hinaus sind, folgt Ihnen das Veto dieses universellen Organs nach, welchem zufolge Gott durchaus nicht particular, d. h. persönlich, ein Subjekt seyn darf, und auch da verläßt Sie die Furcht vor dem Verstande nicht, der Ihnen ertödten möchte, was ursprünglich nur zur Allheit gehört (18); und der Gott, den Sie dort suchten, darf doch nur ein solcher seyn, von dem keine Prädicate, auch nicht die der Allmacht, Allgüte, Allweisheit, auszusprechen sind, von dem man nicht einmal sagen darf: Er ist, also ein subjektloser, ein nicht seyender Gott. So sehr hält Sie diese Vernunft gefangen, daß Sie noch auf der Flucht vor ihr von dem Druck ihrer Fesseln und ihrer universellen Abstraktheiten fest- und niedergehalten werden.

Sie suchen, wie ich fast vermuthen muß, unsere wissenschaftliche Differenz darin, daß ich Ihnen diese Flucht in ein höheres Gebiet nicht nachmache oder wohl gar sie Ihnen verarge. Nichts weniger! Ich wünschte nur, Sie machten sich recht von jener abstrakten Vernunft los; ja Sie gäben ihr gleich vornherein den Abschied — nicht erst, wo von Gott die Rede ist, indem sie zum Verstehen der Natur, des Lebens und der Geschichte ebensowenig taugt. Aber indem Sie sich von dieser Vernunft und ihrem Gebiet ganz losgemacht zu haben glauben, finde ich Sie gerade mitten darin. Denn was sind jene oft angeführten Aussprüche:

Gott dürfe nicht persönlich seyn ꝛc. anders als Machtsprüche Ihres universellen, d. h. gegen alles Seyende, alles was Subjekt ist oder heißt, feindseligen Organs?

Darf ich mir erlauben, Sie noch weiter über diese Selbsttäuschung aufzuklären, in der Sie mir befangen scheinen? — Sie nennen die Vernunft das universelle Organ, in welchem ausschließlich die Allheit wohne (7). Den Verstand hingegen das particuläre Organ, in welchem die Einheit herrsche und das alles zu particularisiren suche. Nun ist eben das Particuläre das Lebendige und jene selbst- oder subjektlose Allheit ist das Unlebendige; gerade wie das Schöne, das Gute, das Wahre zwar das Lebendige, Wahrheit, Güte und Schönheit aber als solche Unlebendige sind. Also ist es nach Ihrer eignen Aussage die Vernunft, welche tödtet, und der Verstand, der lebendig macht; oder wenn nach einer andern Stelle der Begriff und der in ihm wirkende Verstand das Lebendige tödtet, so ist eben Ihre Vernunft, welche Ihnen die Allheit über die Einheit (das Todte über das Lebendige) setzt, der allerärgste Verstand, und während Sie gegen den Verstand sich ereifern, befinden Sie sich in der Gewalt des allererstorbensten Verstandes, der nur noch abstrakte Begriffe, aber nichts Seyendes, Lebendiges zuläßt. Wie wir denn gar oft beobachten können, daß die Menschen eben gegen das sich am heftigsten wehren, wovon sie am meisten befangen sind; und man oft nur recht achtzugeben braucht, gegen welche Dinge sie am hitzigsten sich äußern, um zu vermuthen, daß es eben diese sind, die ihnen am meisten zu schaffen machen.

In der That, während Sie den Begriff so sehr herabsetzen, wüßte ich es meinerseits nicht leicht anzustellen, um eine todtere Begriffsphilosophie, einen abgestorbeneren Formalismus auszudenken, als den eines Systems, das aus Reflexen von: Wahrheit, Tugend, Schönheit und aus Combinationen von solchen Abstraktheiten gezimmert wäre.

Unter diesen Umständen gereicht es Ihrem Gefühl zur Ehre, wenn Sie (29) versichern, daß wir auch nicht Einen Gedanken von Gott zu fassen vermögen; ich finde diesen Ausdruck nichts weniger als hyperbolisch, und wenn auch nicht gerade unter der Würde Gottes, doch

lange nicht angemessen der Dürftigkeit der Werkzeuge, die Sie allein dem Menschen zugestehen. — Die Würde Gottes könnte ich nämlich dadurch niemals erhöht finden, daß es dem vollkommensten seiner irdischen Geschöpfe nicht einmal möglich wäre, einen Gedanken von ihm zu erfassen. Zwar setzen Sie den Menschen, dessen Geschlecht (das jüngste von allen) nach einer andern Stelle wohl als ewig anzusehen wäre, in intellektueller Hinsicht tief unter die (noch keineswegs so ausgemachten) Bewohner anderer Sterne. Da dieß aber ohne Gründe geschieht, so werden Sie uns andern verstatten, inzwischen bei dem Glauben zu bleiben, daß der Mensch in der allgemeinen Leiter auch der vernünftigen Wesen eine sehr hohe Stufe einnehme. Daß die Erde in der unermeßlichen Zahl der Sterne nur als ein Pünktchen schwimmt (45), ist kein Grund dagegen, da Gott seine Gaben nicht nach Größe oder Höhe auszutheilen pflegt, und nach einem — keinem tiefern Forscher unbekannten — Grundgesetze seiner Haushaltung, das schon allein hinreichen würde unser räthselhaftes Verhältniß zu begreifen, vielmehr das Geringe und Niedere vorzieht. Sie spotten, daß es uns einfalle, uns zum Ebenbild Gottes zu machen, wozu dann der Verstand auch seinen Senf gebe, indem er gar künstlich zeige, wie Gott wirklich forcirt gewesen sey, ein solches leibliches Ebenbild zu schaffen (30). Mein Glaube dagegen ist, daß es kein menschlicher Einfall war, wodurch der Mensch Ebenbild Gottes wurde, daß vielmehr Gott selbst ihn dazu gemacht; wogegen es freilich ein anderer und entgegengesetzter Einfall (ein Einfall des Menschen und des Teufels war), wodurch der Mensch zum Nicht-Ebenbild Gottes wurde. In dieser Herabwürdigung des Menschen (auch des ursprünglichen) stimmt Ihre Philosophie, wie überhaupt alle neueren aufs Nichtwissen hinauslaufenden Lehren, ganz überein mit dem System der verderblichsten Aufklärung, deren Zweck ja eben kein anderer ist, als den Menschen soviel möglich von Gott zu trennen; eine geheime Uebereinstimmung, auf die man nicht aufmerksam genug machen kann.

Ich erinnere mich hiebei der Stelle von Mallebranche in der Vorrede zu seinem Werk: Recherche de la Verité, die so lautet:

„Zwischen dem Schöpfer und den körperlichen Geschöpfen steht, seiner Natur nach, in der Mitte des Menschen Geist, da nach dem heil. Augustinus über demselben nichts ist als Gott, unter ihm nichts außer den Körpern. Aber gleichwie ihn seine große Erhabenheit über die materiellen Dinge nicht verhindert, mit denselben verbunden, ja von einem Theil der Materie abhängig zu seyn, so steht die unendliche Entfernung, die zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Geiste statthat, nicht im Wege, daß dieser mit jenem unmittelbar und aufs allerinnigste vereiniget werde. — Daß der große Haufe der Menschen oder die heidnischen Philosophen in dem Geiste nichts außer seinem Verhältniß und seiner Verbindung mit den Körpern, keineswegs aber seine innere Einigung und Beziehung zu Gott betrachten, wundert mich gar nicht. Aber daß christliche Philosophen, welche den Geist Gottes mensch-lichem Witz, Mosen dem Aristoteles und den erleuchteten Augustinus dem elenden Erklärer irgend eines heidnischen Philosophen vorsetzen sollten, in solchem Irrthum schweben, den Geist eher für eine Form des Körpers zu halten, als anzunehmen, daß er zum Ebenbild Gottes und um des Ebenbildes Gottes, d. h. nach Augustinus um der Wahrheit willen, geschaffen sey, mit welcher allein der Geist unmittelbar vereiniget ist, dieses ist's, was alle Verwunderung übersteigt".

Unstreitig erwiedern Sie hierauf, daß Sie diese Vereinigung des Menschen mit Gott, welche Sie in der Erkenntniß aufheben, durch den Glauben wiederherstellen, dem Sie (33) ausschließlich alle Eigenschaften einer kraftvollen, aus dem ganzen Menschen stammenden und diesen hinwiederum ergreifenden Ueberzeugung zueignen wollen — ganz folgerecht nach dem, was Sie früher als Vermögen des Verstandes und der Vernunft angegeben. Aber ich frage Sie, wie ein Glaube, der von Gott nicht einmal einen Gedanken zu fassen vermag, dem nicht einmal verstattet ist zu sagen, daß Er ist, geschweige, daß er persönlich, selbstbewußt, geistig, allgütig ist, — wie ein solcher gedankenloser, geisttödtender, stummer Glaube eine Verbindung des menschlichen Geistes mit Gott zu unterhalten vermag? Ja, nicht einmal möglich ist Glauben in dem Sinn, und ein Glaube, mit dem kein Denken und kein Wissen

verbunden ist, hebt sich selbst auf. Erklären Sie denselben, wie Sie wollen, oder erklären Sie ihn auch nicht; eine Funktion unseres Innern ist er denn doch, die von Bewußtseyn, also von Wissen und Denken unzertrennlich ist. Das Wort Glaube kommt uns bekanntlich aus der heiligen Schrift und zunächst aus unserem lutherischen Lehrbegriff, und drückt eigentlich nur die Zuversicht in der Ueberzeugung, die Einstimmigkeit des Herzens mit der gewissen Erkenntniß aus. Aechter Glaube ist selbst nichts anderes als ein glaubendes, d. h. zuversichtliches Wissen, in welchem, wie in allem wahren Wissen, Herz und Geist in Einklang sind; keineswegs aber ist er, wie Sie und einige andere wollen, eine gänzliche Negation alles Wissens.

Machtsprüche, wodurch Sie — allerdings folgerecht — dem Menschen auch in Ansehung alles Einzelnen, dessen Erkenntniß und richtige Beurtheilung zu seinem Heil und seiner Beruhigung nothwendig ist — allen Trost des Wissens absprechen; Machtsprüche, wie der (49): die Frage, warum ein Böses in der Welt, sey nicht nur widersinnig, sondern verwegen, sind nach meinem Bedünken durchaus nicht im Sinn eines gottergebenen Glaubens. Wenn Gott uns den Grund der Zulassung des Bösen verbergen wollte, so ist es unstreitig nicht bloß vermessen, sondern wahnsinnig, denselben wissen zu wollen. Aber woher könnten, nach Ihren eignen Grundsätzen, Sie doch jenes wissen? Wollte uns aber Gott wirklich zu Mitwissern haben seines ewigen Plans, was haben — um Ihnen wieder Ihre Frage (12) zurückzugeben — Sie dagegen einzuwenden? Also bleibt es dem Menschen ewig nicht nur verstattet, sondern geboten, daß er suche, die Absichten Gottes, auch die verborgensten, zu erkennen, aber nicht ferne und fremd zu bleiben als ein bloßer Knecht im Hause, sondern bekannt und einheimisch zu werden im Reiche des Vaters, als der Sohn, den er zum Vertrauten seiner Geheimnisse bestimmt hat und immerfort erzieht. Dieß ist der große, von den Zweiflern und Nichtwissern nicht geahndete Sinn des Christenthums, daß es die Scheidewand niedergerissen, daß wir nun herrannahen dürfen und, wie der Apostel sagt, den Zugang haben alle in Einem Geist zum Vater.

Sie reden zwar und sehr angelegentlich vom Christenthum. Aber theils ist es in der That nicht so einfach (52), wie Sie es gern herstellen möchten, nämlich eine bloß zum Herzen sprechende, dem Geist keine Geheimnisse offenbarende Lehre; theils weiß ich nicht, wie Sie die wirkliche Einfalt desselben, z. B. die Lehre, daß Gott seinen Sohn gesendet, mit der Erhabenheit Ihrer Begriffe von Gott und seiner Würde vereinigen wollen. Denn wie sollte der Gott, den nur ein belächelnswerther Verstand zum Superlativ der Menschennatur macht (10), zu dem so ganz menschlichen Verhältnisse kommen, einen Sohn zu haben, den er sendet? Oder wie sollte dieses „Pünktchen Erde, das mit seinem politischen Bruchstück wie der Tropfen im Ocean entstehen und vergehen kann, ohne daß die Weltgeschichte des Universums im mindesten dadurch gestört wird" (45), zum Hauptschauplatz seiner Offenbarungen von Gott ausersehen gewesen seyn? Oder wie das Ergehen des Menschen über den, wenn er sich als Ebenbild Gottes brüstet, der Sonnenbewohner lächeln dürfte, wie wir über die Würmchen im Grase, wenn sie sich zu Ebenbildern des Menschen machten (31), und der Gang der Menschengeschichte, welche vielleicht nur ein Roman oder ein Drama ist, das die Sonne gedichtet hat (46), in den Augen dessen so wichtig gewesen seyn, der über allen Sonnen ist?

Freilich setzen Sie diese Bedeutung des Christenthums wieder auf das ziemlich gangbare Maß herab, indem Sie wiederholt die Offenbarung Gottes durch Christum eine mittelbare (51. 52 ꝛc.) nennen, und nach dem beliebten Auskunftsmittel aufgeklärter Theologen das Wort behalten, aber die Kraft der Sache aufheben. Wenigstens begreife ich demnach nicht, wie Sie die Versuche natürlicher Wundererklärungen irreligiös nennen (53), da mit einer natürlichen Erklärung der Wunder, Christi z. B., ihr mittelbar-göttlicher Ursprung doch recht gut bestehen kann.

Aber nicht nur der Begriff Offenbarung, alle andern Begriffe des Christenthums müssen Ihnen bei gehöriger Consequenz zu solchen mittelbaren, d. i. uneigentlichen, Begriffen werden. Wenn es nach reinen Vorstellungen anstößig heißen muß, Gott mit menschlichen Eigenschaften zu denken, und es nur ein menschlicher Einfall ist, den Menschen als

ursprüngliches Ebenbild Gottes zu denken, also auch an eine Wiederherstellbarkeit desselben zu dieser Ebenbildlichkeit zu glauben — wenn das alles sich so verhält: so ist das ganze Christenthum eine nichtssagende, frostige, noch dazu unschmackhafte Allegorie, die man je eher je lieber auf den einfachen, unbildlichen, nüchternen Sinn zurückführen muß, und das Bestreben derer, die dieß wirklich zu thun versuchten, verdient, anstatt irreligiös, in Ihrem Sinn vielmehr religiös genannt zu werden; denn es entspringt, bei den Besseren wenigstens, aus derselben Reinheit der Vorstellungen von Gott, welche Sie bewegt alle menschlichen Begriffe von Gott zu verwerfen.

Ich werde mich übrigens freuen, wenn Sie in der Reinheit dieser Ansichten wirklich ein Mittel finden sollten, dem Verderbniß der Zeit zu steuern, und lasse der Tiefe Ihrer Empfindung von demselben Gerechtigkeit widerfahren; ohnerachtet ich nicht einsehe, wie sich unter andern von ***s Lehrbuch aus unser Charakter und unsere Gesinnung verschlimmern soll (32), wenn ich auch ebensowenig behaupten will, daß sie sich dadurch verbessern. Wie weit es mit unserer Zeit gekommen (54), stellen Sie treffend dar. Aber gegen die Wirksamkeit des Mittels erlaube ich mir nur einen einzigen Zweifel. Die Predigt eines allem Wissen entgegengesetzten (aber, wie mir vorkommt, mit dem Unglauben zuletzt von Einer Wurzel stammenden) Glaubens, war lange vor uns, war vor den Ereignissen der letzten Jahrzehnte in der Welt; und ihre Verkünder hatten gewiß den besten Willen, wie Jacobi, und auch Kant führte ja eben dahin. Und doch hat sie sich so ganz unwirksam bewiesen und nicht das Geringste gerettet (um nicht mehr zu sagen). Wie sollte die Arznei, die dem Uebel des allgemeinen Unglaubens und dem noch schlimmeren der Gleichgültigkeit (ebend.) nicht zuvorkommen konnte, das schon in seiner ganzen Gewalt eingetretene heilen können? Welches Heil läßt sich überhaupt von einer Philosophie erwarten, die, was alles Höhere betrifft, in lauter Negationen besteht und sich wegen der dem Menschen wichtigsten Fragen ins Nichtwissen zurückzieht? Denn dieses Nichtwissen des Höheren kann sich auch jene ruchlose, gegen alles Höhere feindselige Aufklärerei wohl gefallen lassen, und erfreut seyn, ihren

Hauptzweck auf einem scheinbar unverwerflichen, sogar moralisch gebahnten Weg erreicht zu sehen.

Als Christus in der Zeit des höchsten Verderbens erschien, fing er nicht damit an zu sagen: Wir können nichts von Gott wissen, keinen Gedanken von ihm fassen, noch weniger uns einfallen lassen, sein Ebenbild zu seyn. Auch die Menschheit unserer Zeit verlangt nach etwas Positivem, das ihr nur ein kräftiger, der wahren Ideen mächtiger Verstand wiedergeben kann. Dann werden auch die Weisen wieder an einen Gott glauben, wie der Gott unserer Väter war, was aufrichtiger Weise jetzt keiner vermag. In dieser Hinsicht besonders habe ich Ihr Schreiben als eine der merkwürdigsten Urkunden des Geistes unserer Zeit betrachtet.

Und so sey denn diese lange Antwort endlich geschlossen. Fasse ich unser Verhältniß kurz zusammen, so scheint es mir so zu stehen. Es fehlt Ihnen an den eigentlichen Mittelbegriffen meines Systems. Sie kennen meine Worte und einzelne Sentenzen, welche Sie dann auf Ihre Art verstehen. Ein Hauptgrund liegt darin, daß Sie sich noch immer vom Fichteanismus nicht losgemacht haben und meine Ansicht nur für eine weitere Entwicklung desselben zu halten scheinen, also auch meine Lehren nach den Begriffen deuten, die Sie von dort mit herüber gebracht haben. Das Bedauerlichste für mich ist Ihre Meinung, mich wirklich verstanden zu haben, und daß Sie die Versicherung des Gegentheils mir vielleicht als Anmaßung auslegen. Allein wie ich mein Gedankensystem nicht in Einem Tage erfunden, so können auch meine Ansichten, nach ihrem ganzen Zusammenhang, nicht in Einem Tage begriffen werden. Unmöglich ist mir dabei, es so bequem einzurichten, daß Sie das Ganze von Ihrem gewohnten Sitz aus übersehen und erfassen könnten. Der Boden, auf dem Sie sich befinden, trägt dieses Ganze nicht; darum kann es nicht zu Ihnen kommen, sondern Sie müssen zu ihm kommen, wie einer, der das Münster zu Straßburg (ohne allen Vergleich sey es übrigens gesagt!) mit Augen erblicken will, von seinem Sitz aufbrechen und dorthin gehen muß, weil es sich nicht von seiner Stelle regen und zu ihm kommen kann. Es sey damit nichts über den Werth Ihres

Standpunkts gesagt; Sie mögen ihn, wie billig, für den besten halten und auch nach der Hand wieder zu ihm zurückkehren; nur wenn Sie mein System einsehen und beurtheilen wollen, müssen Sie sich ganz von ihm entfernen und auch nichts von dem mitbringen, was Sie auf diesem Standpunkt für wahr gehalten haben.

Was Ihre eignen Lehren oder Ueberzeugungen betrifft, so beklage ich, daß ein Mann Ihres Geistes so früh seiner Untersuchung Ziel gesteckt, zu früh gewissen Begriffen vertraut, die sich ihm bei näherer Prüfung kaum bewähren konnten. Was Sie z. B. über Verstand und Vernunft sagen, ist alles aus einem Gedankengewebe hergenommen, in das wohl nie ein Strahl von Kritik gedrungen ist; als müßte nicht, was Vernunft und was Verstand ist, eben erst von der rechten Philosophie ins Licht gestellt werden, anstatt umgekehrt diese durch willkürlich angenommene Begriffe von jenen beleuchten zu können. Ich wünsche darum sehr, daß es Ihnen nur einmal gefallen möge, statt aus bloßen Voraussetzungen zu argumentiren, aufs wirklich Erste zurückzugehen, und überhaupt den ganzen Vorrath der Begriffe, dessen Sie sich jetzt als allgemein gangbarer Münze bedienen, kritisch zu sichten.

Wenn ich nun auch das alles zu gerade heraus gesagt, zu nackt und bloß hingelegt haben sollte, so entschuldigen Sie es mit dem lebhaften Wunsche, bei dieser Gelegenheit keinen Zweifel zwischen uns zurückzulassen, und mich mit Ihnen über unser gegenseitiges Verhältniß einmal zu verständigen. Sobald es auf Wahrheit ankommt, gilt ohnedieß kein Ansehn der Person; aber was ich vorgebracht, ist auch keineswegs eigentlich gegen Sie gerichtet, dessen wahres Wesen und Wollen ich von einzelnen Aeußerungen wohl unterscheide, sondern gegen die ganze Denkweise, welche Sie zu vertheidigen würdigten.

Und somit leben Sie wohl.

Ludwig August Hülsen [1].

Ich habe mich gefreut, diese schätzbaren Reliquien eines achtungswerthen Geistes in diese Zeitschrift aufnehmen zu können; und erlaube mir, da ein anderer sich das Vorwort genommen, ihnen ein kurzes Nachwort beizufügen.

Ludwig August Hülsen wurde zuerst bekannt durch eine Schrift über die Aufgabe der Berliner Akademie: Welche Fortschritte in der Metaphysik seit Leibniz gemacht worden [2]? worin diese nicht beantwortet, sondern selbst einer Prüfung unterworfen wurde. Schon in dieser Schrift war die stille, mehr fühlbare als anschauliche, mehr innerlich wirkende als äußerlich hervortretende dialektische Gabe des Verfassers zu bemerken; eine heitere Ironie, die über dem Ganzen schwebte, ließ in ihm einen der wenigen dem Stoff überlegenen Geister ahnden, die so selten in der Wissenschaft sich hervorthun.

Dieser Schrift folgten die Beiträge des Verfassers zu dem Athenäum: eine Abhandlung über die ursprüngliche Gleichheit der Menschen und Fragmente auf einer Reise in die Schweiz.

Den Freunden, die mit seinem ferneren Lebens- und Geistesgange näher bekannt sind, wird es zustehen, bestimmter zu erklären, wie es

[1] Die folgenden Worte über Hülsen schließen sich an die Philosophischen Fragmente aus Hülsens literar. Nachlaß an, die im zweiten Heft dieser Zeitschrift S. 264 ff. stehen, und welchen ein Vorwort des Baron de la Motte Fouqué vorausgeht. D. H.

[2] Vergl. Band I, S. 453. D. H.

gekommen, daß seine äußerliche Wirksamkeit für die Wissenschaften auf jene wenigen Arbeiten sich beschränkt und die hier mitgetheilten Fragmente in der That der ganze schriftliche Nachlaß des Abgeschiedenen sind. Denn außer dem Grund, der in seiner persönlichen Eigenthümlichkeit gelegen, müssen auch andere, äußere Ursachen und Verhältnisse mitgewirkt haben.

Dem Verfasser dieser Nachschrift ist von denselben nichts bekannt; er hat sogar den Verewigten nur Einmal im Leben gesehen, aber den Eindruck seiner ausgezeichneten Persönlichkeit niemals vergessen. Ein starker, hochgebildeter Körper, herzeinnehmende Milde der Rede und der Geberde mit Kraft und gediegener Männlichkeit vereinend: so steht er noch vor dem Verfasser, wie er im Jahr 1797 ihm, nach einer zerrüttenden Krankheit, unverhofft aber ungemein erfreulich erschien; der erste, in dessen Umgang er wieder die frische kräftige Luft des Lebens zu fühlen glaubte.

Wer Hülsen auch nur einmal gesehen hatte, mußte erkennen, daß, was er öffentlich thun, sagen oder schreiben möchte, schwerlich seine Persönlichkeit aufwiegen werde, und wenn man bei andern nur zu oft das Mißverhältniß zwischen wissenschaftlicher Fertigkeit und angemaßten hohen, ja trefflichen Grundsätzen auf der einen und einer dürftigen Persönlichkeit auf der andern Seite gewahr werden muß: so war dagegen Hülsens Persönlichkeit so genugthuend, daß es unmöglich wurde, ihn als Gelehrten für sich zu betrachten; ja man konnte wohl sehen, daß, wenn er dazu kommen sollte sich in seiner Ganzheit auszusprechen, dieß kaum in der räsonnirenden wissenschaftlichen Form (welche auch in den mitgetheilten Fragmenten noch vorwaltet), sondern nur in einer freieren, aus dem Leben selbst hergenommenen und mit lebendigen Verhältnissen ausgestatteten Form geschehen könnte. Wenn nun auch vielleicht seine äußeren Lebensverhältnisse ihm eine solche Schöpfung nicht gestatteten, so stellt er uns wenigstens in dem, was er uns hinterlassen, die schönste Genüglichkeit eines ruhigen in sich geschlossenen Geistes dar, der den Gegenständen zwar nicht entgegengeht, aber desto gewisser den inneren Gleichmuth bewahrt, um ein reines Bild derselben zurückzustellen.

Sollten wir seine Geistesart durch ein Gleichniß darstellen, so würden wir sagen, daß uns die allgemeine Stimmung seiner Schriften an den Eindruck eines leichtbewölkten Himmels erinnert, der über dem Spiegel eines klaren Sees und dessen Umgebungen ruht. Die Gegenstände treten aus diesem unverändert hervor; er gibt nur ein gedämpftes Bild derselben, ohne lebhaften Abstich der Localfarben; aber plötzlich thut sich der zarte Wolkenschleier auf, und ein mächtiger Sonnenstrahl erleuchtet und durchdringt ihn selbst bis auf den tiefsten Grund, und die in ihm sich spiegelnden Gegenstände erscheinen in der vollen Kraft und Verschiedenheit ihrer Umrisse und Farben.

Solche plötzliche Lichter finden sich auch in den voranstehenden Fragmenten, wie in allen wissenschaftlichen Abhandlungen Hülsens, wovon ich als Beispiele nur anführen darf die Stelle, wo er ausspricht, daß jedes Suchen nach Wahrheit schon an sich das Verhältniß zu einem Geiste ausdrücke, und zwar zu einem, der nothwendig nicht sucht, sondern wirklich erkennt; oder wie er kurz darauf den Schein (das Nichtsehende) überraschend klar als das die Wahrheit Verbergende, insofern nicht Erkennbare, hierauf aber eben dieses in seinem symbolischen Verhältniß zu der Wahrheit beschreibt (S. 274), oder das wahrhaft Platonische Wort (S. 287): „Es gehet jeder Geschichte eine Ewigkeit voraus, die noch lange durch sie hindämmert als eine heilige Sage". — Um aber die Wirkung solcher plötzlich einbrechenden Erleuchtungen zu empfinden, muß man freilich sich zuerst mit ihm in jene genügsame Ruhe und Stille versetzt haben, die selbst das Höchste nur an sich kommen läßt, nicht es zu ergreifen sucht.

Wäre es möglich, bei dem Anblick eines so schönen und in seiner Art vollkommenen Geistes an das zu denken, das an ihm sich noch vermissen ließe, und würde nicht durch jeden Zusatz das Ganze, wie es ist, und wie wir es einmal liebgewonnen haben, verändert: so könnte man sagen, daß an ihm sich jene steigernde (potenzirende) Kraft weniger geoffenbart habe, durch die man fähig ist, sich von dem glücklich Gefundenen oder Empfundenen auch wieder loszusagen, es unterzuordnen, und als Mittel einer noch höheren Entwicklung zu behandeln. Allein es

läßt sich doch nur sagen, daß jene Kraft in ihm nicht zu voller Thätigkeit gekommen, da sie gewiß in ihm lag, und vielleicht nur der Anregung entbehrte, welche entweder der Beruf des Lehrers gewährt, oder der Umgang mit gleichgewachsenen, gewaltig anregenden und strebenden Geistern. Wenn daher auch jenes Beruhen in dem Einen einen Schein von Aehnlichkeit zwischen ihm und jenen andern hervorbringen konnte, die weiter nichts zu sagen wissen, als immer nur, daß Alles Eins und Alles ewig und Alles in der vollkommensten Harmonie sey: so würde doch derjenige nur die fernste Außenseite seines Wesens ergreifen, der ihn darum mit jenen vergleichen, oder wohl gar auf dieselbe Linie mit ihnen stellen wollte.

Und so dürfen wir ihm denn, den sein Lebensberuf nicht zu der Arbeit des wissenschaftlichen Vollendens aufforderte, jene göttlichen Augenblicke gönnen, die, wie er selbst sagt, manchem der Preis eines mühevollen Lebens waren, und in denen sein Geist doch alles, auch das Einzelne, klar durchschauend, ohne Bedürfniß es auszusprechen, mit seliger Befriedigung ruhte, vielleicht früherer Vollendung in sich gewürdigt, als andere, denen ein längeres Ziel des Lebens und des Wirkens in diesen Verhältnissen gesteckt ist.

Es sollte mich freuen, zum Gedeihen der Herausgabe seines schriftlichen Nachlasses, besonders seiner Briefe, mitwirken zu können, durch welche allein ein Bild seiner Persönlichkeit auch denen zu Theil werden kann, die ihn nicht kannten, und wenn auch wenig doch etwas beizutragen zum Andenken eines Freundes, mit dem, solang er lebte, man wünschen mochte leben zu können, und mit dem, nachdem er geschieden, man sich freuen kann wieder vereiniget zu werden.

Die Weltalter.

Bruchstück.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 199

Erstes Buch. Die Vergangenheit.

A) Das ewige Leben der Gottheit als Ganzes oder Construktion der Gesammtidee Gottes.

Ausgangspunkt: Unterscheidung der Nothwendigkeit und der Freiheit in Gott 207

1) Das Nothwendige Gottes = Natur Gottes.

a) Die Trias von Principien in dem Nothwendigen oder der Natur Gottes 217

b) Unvordenkliche Entscheidung in der Natur Gottes. — Der Begriff des Nichtseyenden. 220

c) Vollständiger Begriff der ersten Natur (der Natur Gottes) . 229

2) Die Freiheit im Wesen Gottes.

Der Begriff des naturlosen Geistes = höchster Begriff der Gottheit 233

3) Verbündung des Nothwendigen in Gott mit dem Freien oder der Freiheit.

a) Unmittelbare Wirkung des Höheren in Gott (der Freiheit) auf das Nothwendige oder die Natur in Gott — Herabsetzung der ewigen Natur zum All 239

b) Organisches Verhältniß der drei Principien (im Nothwendigen Gottes) in ihrer Unterordnung unter das Reingöttliche oder Freie.

α) Erste Potenz als mögliche Unterlage für die (äußere) Natur 243

β) Zweite Potenz als mögliche Unterlage der Geisterwelt . 248

γ) Dritte Potenz = die allgemeine Seele oder das Band zwischen Gott und der Welt 252

Dieser Organismus von Potenzen in Gott „unter der Form der Vergangenheit" gesetzt: die Forderung einer (ewig-gesetzten) Vergangenheit in Gott selbst . . . 254

Seite

Möglichkeit in der ewigen Natur, in ein eignes, von Gott unabhängiges Leben zurückzugehen 265
Gesteigerter Begriff des Nichtseyenden.
Kurze Episode über die Wichtigkeit des A. T. für Eruirung des Gottesbegriffs 269

B) Das Leben der einzelnen Potenz
a) Das Leben der ersten Potenz (= „der zum Anfang gesetzten Natur" oder der äußeren Natur).
α) Die der äußeren Natur inwohnende, in ihr schaffende Seele 275
β) Begriff der ersten (geist-leiblichen) Materie = ψυχή . . . 281
Erörterungen über den Begriff der ursprünglichen Materie (Alchemie).
b) Das Wesen der zweiten Potenz oder dessen, was Unterlage der Geisterwelt.
α) Unterschied in der Stellung der Principien zwischen der Natur und der Geisterwelt, so wie hinwiederum 286
β) Aehnlichkeit des Processes in der Entstehung der Geisterwelt und Analogie des dabei obwaltenden inneren Lebens der Kräfte mit dem magnetischen Zustand. (Excurs über Magnetismus, die Gradationen des magnetischen Schlafs ꝛc.) . . 288
c) Die allgemeine Seele in ihrem Bezug zu Gott und das Verhalten Gottes gegen das Seyn 297

C) Die wirkliche Seyns-Annahme (= Offenbarung = Geburt) Gottes;
a) deren Möglichkeit 300
b) deren Wirklichkeit.
α) Vorausgehen des verneinenden oder einschließenden Willens (= Gott als Natur wirkend, womit er sich selbst in den Stand der Möglichkeit setzt) 305
β) Folge dieses Hervortretens Gottes als verneinenden Willens
aa) Construktion des Weltalls 319
bb) Andeutung über die zugleich geschehende Aktivirung der Geisterwelt 334
cc) Verhältniß dieser Aktivirung zum Seyenden selbst (= der lauteren Gottheit) 335
Allgemeine Erörterung über die hier entwickelte Alleinheitslehre . 339
Nothwendigkeit eines höheren Realismus.
Spinoza. Fichte und die Naturphilosophie.

Einleitung.

Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.

Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwickelung eigener Begriffe und Gedanken sey. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwickelung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt.

Es ist ein Vorzug unserer Zeiten, daß der Wissenschaft das Wesen wiedergegeben worden, und zwar, wie wohl behauptet werden darf, auf eine Art, daß sie es nicht leicht wieder verlieren kann. Es ist nicht zu hart, wenn geurtheilt wird, daß, nach dem einmal geweckten dynamischen Geist, jedes Philosophiren, das nicht aus ihm seine Kraft nimmt, nur noch als ein leerer Mißbrauch der edeln Gabe zu sprechen und zu denken angesehen werden kann.

Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige seyn, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das älteste der Wesen.

Dieses Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm ist, von dem es bestimmt werden möchte, kann sich, inwiefern es sich entwickelt, nur frei, aus eignem Trieb und Wollen, rein aus sich selber, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmäßig entwickeln. Es ist keine Willkür in ihm; es ist eine Natur im vollkommensten Verstande des

Worts, wie der Mensch der Freiheit unbeschadet und eben dieser wegen eine Natur ist.

Nachdem die Wissenschaft dem Gegenstand nach zur Objektivität gelangt ist, so scheint es eine natürliche Folge, daß sie dieselbe auch der Form nach suche.

Warum war oder ist dieß bis jetzt unmöglich? Warum kann das Gewußte auch der höchsten Wissenschaft nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Gewußte erzählt werden? Was hält sie zurück die geahndete goldne Zeit, wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird.

Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip von dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht so wohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft.

Aber nicht frei ist im Menschen das überweltliche Princip noch in seiner uranfänglichen Lauterkeit, sondern an ein anderes geringeres Princip gebunden. Dieses andere ist selbst ein gewordenes und darum von Natur unwissend und dunkel; und verdunkelt nothwendig auch das höhere, mit dem es verbunden ist. Es ruht in diesem die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Ur-Bild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild. Vielleicht würde es nie wieder erwachen, wenn nicht in jenem dunkeln selber die Ahndung und die Sehnsucht der Erkenntniß läge. Aber unaufhörlich von diesem angerufen um seine Veredelung, bemerkt das Höhere, daß das Niedere ihm nicht beigegeben ist, um von demselben gefesselt zu bleiben, sondern damit es selbst ein anderes habe, in welchem es sich beschauen, darstellen und sich verständlich werden

könne. Denn in ihm liegt alles ohne Unterscheidung, zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm Eins ist, unterscheidbar machen, aussprechen, auseinanderlegen. — [Es ist also im Menschen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das es zur Erinnerung bringt; eines, in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forschung, und ein anderes, das diese Antwort aus ihm hervorholt; dieses andere ist frei gegen alles und vermag alles zu denken, aber es wird durch jenes Innerste gebunden, und kann ohne die Einstimmung dieses Zeugen nichts für wahr halten. Das Innerste dagegen ist ursprünglich gebunden und kann sich nicht entfalten; aber durch das andere wird es frei und eröffnet sich gegen dasselbe]. Darum verlangen beide gleich sehr nach der Scheidung, jenes, damit es in seine ursprüngliche Freiheit heimkehre und sich offenbar[1] werde, dieses, damit es von ihm empfangen könne und ebenfalls, obgleich auf ganz andere Art, wissend werde.

Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß, dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen, ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannt, das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist.

Also erzählt wird seiner Natur nach alles Gewußte; aber das Gewußte ist hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, sondern ein aus dem Innern durch einen ganz eigenthümlichen Proceß immer erst entstehendes. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wissenschaft aufgehen, ehe es leuchten kann. Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach dem Wiederbewußtwerden, also mehr noch ein Trachten nach ihr, als sie selbst; aus welchem Grund ihr unstreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philosophie beigelegt worden ist. Denn die von Zeit zu

[1] Damit es in sein ursprüngliches und eingeborenes Wissen wieder versetzt.

Zeit gehegte Meinung, die Philosophie durch Dialektik endlich in wirkliche Wissenschaft verwandeln zu können, die vollkommenste Dialektik für die Wissenschaft selber anzusehen, verräth nicht wenig Eingeschränktheit, da ja eben das Daseyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist.

Der Philosoph indeß befindet sich hiebei in keinem andern Fall als der andere Historiker auch. Denn auch dieser muß, was er zu wissen verlangt, den Aussagen alter Urkunden oder der Erinnerung lebender Zeugen abfragen, und bedarf vieler Scheidungskunst oder Kritik, um das Falsche von dem Wahren, das Irrige vom Rechten in den erhaltenen Ueberlieferungen zu sondern. Auch bedarf er gar sehr jene Scheidung in sich selbst, wohin das gehört, was man zu sagen pflegt, er müsse sich von den Begriffen und Eigenheiten seiner Zeit frei zu machen suchen, und noch vieles andere, wovon hier zu reden zu weitläuftig wäre.

Alles, schlechthin alles, auch das von Natur Aeußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden seyn, ehe wir es äußerlich oder objektiv darstellen können. Wenn im Geschichtschreiber nicht selbst die alte Zeit erwacht, deren Bild er uns entwerfen will, so wird er nie wahr, nie anschaulich, nie lebendig darstellen. Was wäre alle Historie, wenn ihr nicht ein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was sie bei so vielen ist, die zwar das Meiste von allem Geschehenen wissen, aber von eigentlicher Geschichte nicht das Geringste verstehen. Nicht menschliche Begebenheiten allein, auch die Geschichte der Natur hat ihre Denkmäler, und man kann wohl sagen, daß sie auf ihrem weiten Schöpfungsweg keine Stufe verlassen, ohne etwas zur Bezeichnung zurückzulassen. Diese Denkmäler der Natur liegen großentheils offen da, sind vielfach durchforscht, zum Theil wirklich entziffert, und doch reden sie uns nicht, sondern bleiben todt, ehe jene Folge von Handlungen und Hervorbringungen dem Menschen innerlich geworden. Also bleibt alles dem Menschen unfaßlich, bevor es ihm selbst innerlich geworden, d. i. auf eben jenes Innerste seines Wesens zurückgeführt worden, das für ihn gleichsam der lebendige Zeuge aller Wahrheit ist.

Nun haben von jeher einige gemeint, es sey möglich, jenes Untergeordnete [1] ganz bei Seite zu setzen, und alle Zweiheit in sich aufzuheben, so daß wir gleichsam nur innerlich sehen und ganz im Ueberweltlichen leben, alles unmittelbar erkennend. Wer kann die Möglichkeit einer solchen Versetzung des Menschen in sein überweltliches Princip und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte ins Schauen schlechthin leugnen? Ein jedes physisches und moralisches Ganzes bedarf zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf seinen innersten Anfang. Der Mensch verjüngt sich immer wieder und wird neuselig durch das Einheitsgefühl seines Wesens. In eben diesem schöpft besonders der Wissenschaftsuchende beständig frische Kraft; nicht der Dichter allein, auch der Philosoph hat seine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden. Ein anderes aber ist, die Beständigkeit dieses anschauenden Zustandes verlangen, welches gegen die Natur und Bestimmung des jetzigen Lebens streitet. Denn wie wir sein Verhältniß zu dem vorhergehenden ansehen mögen, immer wird es darauf zurückkommen, daß, was in diesem untheilbarer Weise zusammen war, in ihm entfaltet und theilweise auseinandergelegt werde. Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise, nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann.

Darum wird auch der Zweck im bloßen Schauen nicht erreicht. Denn im Schauen an und für sich ist kein Verstand. In der äußern Welt sieht ein jeder mehr oder weniger das Nämliche, und kann es doch nicht jeder aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente; eine Reihe aufeinanderfolgender Processe, wo immer der spätere in den früheren eingreift, bringt es zu seiner Reife; diesen Verlauf in der Pflanze z. B. sieht der Bauer so gut als der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich,

[1] Das äußere Werkzeug.

weil er die Momente nicht aus einander halten, nicht gesondert, nicht in ihrer wechselseitigen Entgegensetzung betrachten kann. Ebenso kann der Mensch jene Folge von Processen, wodurch aus der höchsten Einfalt des Wesens zuletzt die unendliche Mannichfaltigkeit erzeugt wird, in sich selbst durchlaufen und unmittelbar gleichsam erfahren, ja, genau zu reden, muß er sie in sich erfahren. Aber alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm, und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen. Fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so verliert er das ihm nothwendige Maß, er ist eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken und im vergeblichen Ringen das Unaussprechliche dennoch auszusprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande gleichsam als in einem Spiegel wieder beschauen zu können.

Also um keinen Preis aufzugeben ist jenes beziehungsweise äußere Princip; denn es muß alles erst zur wirklichen Reflexion gebracht werden, damit es zur höchsten Darstellung gelangen könne. Hier geht die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaftliebende keusch zu bewahren suchen wird. Die erste hat an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts vor der letzten gerade so viel voraus, als der wirkliche Gegenstand vor seinem Bilde, die Natur vor ihrer Darstellung voraus hat; und allerdings bis zur Unvergleichbarkeit geht diese Verschiedenheit, wenn eine todte das Wesen in Formen und Begriffen suchende Philosophie zur Vergleichung genommen wird. Daher die Vorliebe inniger Gemüther für sie, die ebenso leicht erklärbar ist, als die Vorliebe für die Natur im Gegensatz der Kunst. Denn diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigstens eine Natur ist, wenn auch eine ihrer selbst nicht mächtige, in den andern dagegen nichts als Unnatur und eitel Kunst. Aber so wenig Natur der recht verstandenen Kunst, so wenig ist die Fülle und Tiefe des Lebens recht verstandener Wissenschaft unerreichbar;

nur allmählicher gelangt sie dazu, mittelbarer und durch stufenmäßiges Fortschreiten, so daß der Wissende immer von seinem Gegenstande verschieden, dagegen dieser auch von ihm getrennt bleibt und Objekt einer besonnenen, ruhig genießenden Beschauung wird.

Hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft. Eine andere Frage aber ist, ob nie der Punkt kommt, wo sie frei und lebendig wird, wie im Geschichtschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußeren Form nach seyn könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte?

Unserem Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu öffnen. Solange diese sich auf das Innerliche, Ideale beschränkt, fehlt es ihr an dem natürlichen Mittel äußerer Darstellung. Jetzt ist, nach langen Verirrungen, die Erinnerung an die Natur und an ihr vormaliges Einsseyn mit ihr der Wissenschaft wieder geworden. Aber dabei blieb es nicht. Kaum waren die ersten Schritte, Philosophie mit Natur wieder zu vereinigen, geschehen, als das hohe Alter des Physischen anerkannt werden mußte, und wie es, weit entfernt das Letzte zu seyn, vielmehr das Erste ist, von dem alle, auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfängt[1]. Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt seitdem die Wissenschaft, um von diesen zum Natürlichen herabzusteigen; sondern umgekehrt, vom bewußtlosen Daseyn des Ewigen anfangend, führt sie es zur höchsten Verklärung in einem göttlichen Bewußtseyn hinauf. Die übersinnlichsten Gedanken erhalten jetzt physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Abdruck von den höchsten Begriffen.

[1] Wie es, wenn auch das Letzte in Ansehung der Würde, das Erste sey in Ansehung aller Entwicklung.

Eine kurze Zeit, und die Verachtung, womit ohnedieß nur noch die Unwissenden auf alles Physische herabsehen, wird aufhören, und noch einmal wahr werden das Wort: Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein worden. Dann wird die so oft vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben. Dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr seyn. Es wird Eine Welt seyn, und der Friede des goldnen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden.

Bei diesen Aussichten, welche die gegenwärtige Schrift auf mehr als eine Weise zu rechtfertigen suchen wird, darf sich wohl ein oft überlegter Versuch hervorwagen, der zu jener künftigen objektiven Darstellung der Wissenschaft einige Vorbereitung enthält. Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird. Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen. Wir dürfen unsere Zeit nicht verkennen. Verkündiger derselben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe sie reif ist, noch die unsrige verkennen. Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt.

Erstes Buch.

Die Vergangenheit.

Fürsichtig hüllt wie der kommenden Zeit Ausgang der vergangenen Anfang Gott in dunkele Nacht. Nicht jedwedem ist gegeben, das Ende zu wissen, wenigen, die Uranfänge des Lebens zu sehen, noch wenigeren, das Ganze vom Ersten bis zum Letzten der Dinge zu durchdenken. Die nicht innerlicher Trieb, sondern Nachahmung zu solcher Forschung führt, denen verwirrt wie ein unausbleibliches Geschick die Sinne; denn Seelenstärke ist nöthig, den Zusammenhang der Bewegung von Anfang bis zu Ende festzuhalten. Aber sie möchten da, wo nur die That entscheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen schlichten, und eine Geschichte, in der wie in der Wirklichkeit Scenen des Kriegs und des Friedens, Schmerz und Lust, Errettung und Gefahr wechseln, als eine bloße Folge von Gedanken vorstellen.

Ein Licht in diesen Dunkelheiten ist, daß, gleichwie nach dem alten und fast abgenutzten Satz der Mensch die Welt im Kleinen ist, so die Vorgänge des menschlichen Lebens vom Tiefsten bis zu seiner höchsten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinstimmen müssen. Gewiß ist, daß, wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte. Der große Theil der Menschen wendet sich von den Verborgenheiten seines eignen Inneren ebenso ab wie von den Tiefen des großen Lebens und scheut den Blick in die

Abgründe jener Vergangenheit, die in ihm nur zu sehr noch als Gegenwart sich verhält.

Um so mehr, und weil mir bewußt ist, daß ich nicht von etwas Bekanntem oder Beliebtem, oder was mit dem Angenommenen übereinstimmig ist, rede, scheint mir nöthig, zuvörderst an die Natur alles Geschehens zu erinnern, wie alles im Dunkel anfängt, da niemand das Ziel sieht, und nie das einzelne Ereigniß für sich sondern nur die ganze vollständig abgelaufene Begebenheit verständlich ist. Sodann wie alle Geschichte nicht in der Wirklichkeit bloß, auch in der Erzählung nur erlebt, nicht aber mit einem allgemeinen Begriff gleichsam auf einmal mitgetheilt werden kann. Wer von ihr Kenntniß will, muß den großen Weg mitwandeln, bei jedem Moment verweilen, sich ergeben in die Allmählichkeit der Entwicklung. Nicht plötzlich, nicht mit Einem Schlag kann die Dunkelheit des Geistes überwunden werden. Die Welt ist nicht ein Räthsel, dessen Auflösung mit Einem Wort gegeben werden könnte, ihre Geschichte zu umständlich, um auf ein paar kurze abgebrochene Sätze, gleichsam, wie einige zu wünschen scheinen, auf ein Blatt Papier gebracht zu werden.

Aber die Wahrheit zu sagen, gibt es in der wahren Wissenschaft so wenig als in der Geschichte eigentliche Sätze, d. h. Behauptungen, die an und für sich, oder abgesehen von der Bewegung, durch die sie erzeugt werden, einen Werth, oder die eine unbeschränkte und allgemeine Gültigkeit hätten. Die Bewegung ist aber das Wesentliche der Wissenschaft; diesem Lebenselement entnommen, sterben sie ab, wie Früchte vom lebendigen Baum getrennt. Unbedingte aber, d. i. ein für allemal gültige, Sätze streiten gegen die Natur wahrer Wissenschaft, als welche in Fortschreitung besteht. Denn es heiße der Gegenstand der Wissenschaft A, und der erste Satz, der behauptet wird, sey, daß $A = x$ ist. Gilt dieser nun unbedingt, d. h. ist A immer und überall nur x, so ist die Untersuchung fertig; es ist nichts weiter hinzuzuthun. So gewiß sie fortschreitender Art ist, so gewiß ist $A = x$ nur ein beschränkt gültiger Satz. Er gilt etwa für den Anfang, aber wie sie fortschreitet, findet sich, daß A nicht bloß x, daß es auch y, also $x + y$ ist. Hier irren

sich nun die, welche von der Art wahrer Wissenschaft keinen Begriff haben, indem sie den ersten Satz A = x für unbeschränkt nehmen, und da sie vielleicht anderswoher in Erfahrung gebracht oder sich vorgestellt, daß A = y sey, diesen zweiten unmittelbar dem ersten entgegenstellen, anstatt zu warten, bis die Unvollständigkeit des ersten von selbst den Fortgang zum zweiten fordere. Denn wollen sie alles in Einem begreifen, so müssen sie nichts als eine absolute Thesis zugeben, aber auf Wissenschaft Verzicht thun. Denn wo keine Folge, da ist keine Wissenschaft.

Hieraus erhellt wohl, daß in der wahren Wissenschaft jeder Satz nur eine bestimmte und so zu sagen örtliche Bedeutung hat, und daß er der bestimmten Stelle entnommen und als ein unbedingter (dogmatischer) hingestellt, entweder Sinn und Bedeutung verliert oder in Widersprüche verwickelt. Inwiefern nun Methode die Art der Fortschreitung ist, so leuchtet ein, daß hier die Methode vom Wesen unzertrennlich ist, und außer dieser oder ohne diese auch die Sache verloren geht. Wer da glaubt, das Hinterste zum Vordersten machen zu dürfen und umgekehrt, oder den Satz, der nur an dieser Stelle gelten sollte, in einen allgemeinen oder unbeschränkten umprägen zu können, der mag damit wohl für die Unkundigen Verwirrung und Widersprüche genug erregen, aber die Sache selbst hat er eigentlich nicht berührt, viel weniger ihr geschadet.

Das älteste der Wesen sey Gott, soll schon der milesische Thales geurtheilt haben. Aber der Begriff Gottes ist von großem, ja vom allergrößesten Umfang, und nicht so mit Einem Wort auszusprechen. Es ist in Gott Nothwendigkeit und Freiheit. Jene wird schon dadurch, daß ihm ein nothwendiges Daseyn zugeschrieben wird, anerkannt. Die Nothwendigkeit ist insofern, natürlich zu reden, in Gott vor der Freiheit, weil ein Wesen erst daseyn muß, damit es frei wirken könne. Die Nothwendigkeit liegt der Freiheit zu Grunde und ist in Gott selbst das Erste und Aelteste, soweit eine solche Unterscheidung in Gott stattfinden kann, was erst durch weitere Betrachtung sich aufklären muß. Ob nun gleich der Gott, welcher der nothwendige, derselbe ist, welcher der freie ist, so sind beide doch nicht einerlei. Es ist etwas ganz anderes,

was ein Wesen von Natur, und was es durch Freiheit ist. Wäre es alles schon von Nothwendigkeit, so wäre es nichts durch Freiheit. Und doch ist Gott nach allgemeiner Einstimmung das freiwilligste Wesen.

Jedermann erkennt, daß Gott Wesen außer ihm nicht vermöge einer blinden Nothwendigkeit seiner Natur, sondern mit höchster Freiwilligkeit erschaffen. Ja, genauer zu reden, vermöge der bloßen Nothwendigkeit Gottes, da sie nur auf sein Daseyn als das Seine geht, wäre keine Kreatur. Also durch die Freiheit überwindet Gott die Nothwendigkeit seiner Natur in der Schöpfung, und es ist die Freiheit, die über die Nothwendigkeit, nicht die Nothwendigkeit, die über die Freiheit kommt.

Das Nothwendige von Gott nennen wir die Natur Gottes. Ihr Verhältniß zur Freiheit ist dem ähnlich (nicht gleich), das die Schrift zwischen dem natürlichen und dem geistigen Leben des Menschen lehrt, da unter dem ersten nicht bloß das insgemein sogenannte physische, nämlich leibliche verstanden wird, und Seel' und Geist, wenn nicht wieder geboren, d. i. zu einem andern, höhern Leben erhoben, so gut als der Leib dem natürlichen angehören. Den abgezogenen Begriff von Natur kennt das ganze Alterthum so wenig als die Schrift.

Aber auch diese Natur Gottes ist lebendig, ja die höchste Lebendigkeit und nicht so geradezu auszusprechen. Nur durch Fortschreiten vom Einfachen zum Zusammengesetzten, durch allmähliche Erzeugung können wir hoffen zum vollen Begriff dieser Lebendigkeit zu gelangen.

Alle stimmen überein, daß die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Mittheilsamkeit und Ausfließlichkeit ist. Doch wollen sie zugleich, daß sie als solche existire. Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Seyn. Seyn ist Seinheit, Eigenheit; ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das Ihre und kann darum auch von sich selbst nicht seyend seyn. Ebenso ein Wesen aller Wesen ist für sich selbst haltlos und von nichts getragen; es ist an sich selbst der Gegensatz der Persönlichkeit, also muß ihm erst eine andere auf Persönlichkeit gehende Kraft Grund machen. Eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, der Egoität wird erfordert, daß

das Wesen, welches die Liebe ist, als ein eignes bestehe und für sich sey.

Also sind schon im Nothwendigen Gottes zwei Principien; das ausquellende, ausbreitsame, sich gebende Wesen, und eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des in-sich-Seyns. Beide, jenes Wesen und diese Kraft, ist Gott ohne sein Zuthun schon von sich.

Es ist nicht genug, den Gegensatz einzusehen, es muß auch die gleiche Wesentlichkeit und Ursprünglichkeit der Entgegengesetzten erkannt werden. Die Kraft, durch welche das Wesen sich verschließt, versagt, ist in ihrer Art so wirklich als das entgegengesetzte Princip; jedes hat seine eigne Wurzel, und keines ist von dem andern abzuleiten. Denn wäre dieß, so hörte unmittelbar der Gegensatz wieder auf; aber es ist an sich unmöglich, daß das gerad' Entgegengesetzte vom gerad' Entgegengesetzten abstamme.

Zwar die Menschen zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende, wie sie dagegen vom Verneinenden sich abwenden. Alles Ausbreitsame, vor sich Gehende leuchtet ihnen ein; was sich verschließt, sich nimmt, ob es gleich ebenso wesentlich ist und ihnen in vielen Gestalten überall begegnet, können sie nicht so geradezu begreifen. Die meisten würden nichts natürlicher finden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmuth und Güte bestünde, wovon sie doch bald das Gegentheil gewahr werden. Ein Hemmendes, Widerstrebendes drängt sich überall auf: dieß andere, das, so zu reden, nicht seyn sollte und doch ist, ja seyn muß, dieß Nein, das sich dem Ja, dieß Verfinsternde, das sich dem Licht, dieß Krumme, das sich dem Geraden, dieß Linke, das sich dem Rechten entgegenstellt, und wie man sonst diesen ewigen Gegensatz in Bildern auszudrücken gesucht hat; aber nicht leicht ist einer im Stande es auszusprechen oder gar es wissenschaftlich zu begreifen.

Das Daseyn eines solchen ewigen Gegensatzes konnte dem ersten innig fühlenden und bemerkenden Menschen nicht entgehen. Schon in den Uranfängen der Natur diese Zweiheit, nirgends aber im Sichtbaren ihre Quelle findend, mußte er früh sich sagen, daß der Grund des

Gegensatzes so alt ja noch älter als die Welt sey; daß, wie in allem Lebendigen, so wohl schon im Urlebendigen eine Doppelheit sey, die herabgekommen durch viele Stufen sich zu dem bestimmt habe, was bei uns als Licht und Finsterniß, Männliches und Weibliches, Geistiges und Leibliches erscheint. Daher gerade die ältesten Lehren die erste Natur als ein Wesen mit zwei sich widerstreitenden Wirkungsweisen vorstellten.

In den spätern aber, jenem Urgefühl mehr und mehr entfremdeten Zeiten wurde oft der Versuch gemacht, den Gegensatz gleich in der Quelle zu vernichten, nämlich gleich anfangs den Gegensatz aufzuheben, indem man das eine der Widerstrebenden auf das andere zurückzuführen und von ihm herzuleiten suchte. In unsern Zeiten galt dieß vorzüglich der dem Geistigen entgegengesetzten Kraft. Der Gegensatz erhielt zuletzt den abgezogensten Ausdruck, den von Denken und Seyn. Dem Denken in diesem Sinn stand das Seyn von jeher als ein Unbezwingliches gegenüber, so daß die alles erklärende Philosophie nichts schwerer fand, als von eben diesem Seyn eine Erklärung zu geben. Gerade diese Unfaßlichkeit, dieß thätliche Widerstreben gegen alles Denken, diese wirkende Dunkelheit, diese positive Neigung zur Finsterniß mußte sie zur Erklärung machen. Aber lieber wollte sie das Unbequeme ganz hinwegschaffen, das Unverständliche völlig auflösen in Verstand oder (wie Leibniz) in Vorstellung.

Der Idealismus ist das allgemeine System unserer Zeiten, der eigentlich in der Leugnung oder Nichtanerkennung jener verneinenden Urkraft besteht. Ohne diese Kraft ist Gott jenes leere Unendliche, das die neuere Philosophie an seine Stelle gesetzt hat. Sie nennt Gott das schrankenloseste Wesen (ens illimitatissimum), ohne zu denken, wie die Unmöglichkeit jeder Schranke außer ihm nicht aufheben kann, daß etwas in ihm sey, wodurch er sich in sich selber abschließt, sich gewissermaßen für sich selbst endlich (zum Objekt) macht. Unendlichseyn ist für sich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen. Das Vollendete ist eben das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete.

Doch auch den Gegensatz erkennen ist nicht genug, wenn nicht zugleich die Einheit des Wesens erkannt wird, oder daß es in der That

ein und dasselbe ist, das die Bejahung und die Verneinung ist, das Ausbreitende und das Anhaltende. Viel zu schwach ist für den Gedanken, der hier ausgedrückt werden soll, der Begriff des Zusammenhangs oder jeder dem ähnliche. Zusammenhangen kann auch das bloß Verschiedene; das gerad' Entgegengesetzte nur wesentlich und so zu sagen persönlich eins seyn, wie nur die individuelle Natur des Menschen Widerstreitendes zu vereinigen vermag. Wollte man aber alles, was nicht Einerleiheit ist, Zusammenhang nennen, so müßte man auch von einem Menschen, der sich jetzt sanft, jetzt zornig zeigt, sagen, der sanfte Mensch hange in ihm mit dem zornigen zusammen, da sie der Wahrheit nach ein und der nämliche Mensch sind.

Wollte jemand weiter sagen: es sey Widerspruch, daß ein und dasselbe etwas und auch das gerade Gegentheil davon sey, so müßte er sich erstens über diesen Grundsatz bestimmter erklären, da bekanntlich schon Leibniz die Unbedingtheit jener noch immer wiederholten Regel bestritten; sodann möchte er bedenken, ob man denn nicht eben das wolle, daß Widerspruch sey.

Er wäre unmittelbar wieder aufgehoben, oder vielmehr der eigentliche, der wesentliche Widerspruch in einen bloß förmlichen und wörtlichen verwandelt, wenn die Einheit des Wesens für eine Einerleiheit der Entgegengesetzten selbst genommen würde. Selbst der nachlässigste Ausdruck: das Ja sey auch das Nein, das Ideale das Reale, und umgekehrt, würde diese blödsinnige Erklärung nicht rechtfertigen, weil in keinerlei Urtheil, selbst nicht in dem bloß wiederholenden, eine Einerleiheit des Verbundenen (des Subjekts und Prädicats), sondern nur eine Einerleiheit des Wesens, des Bandes (der Copula) ausgesprochen wird. Der wahre Sinn jedes Urtheils, z. B. das A ist B, kann nur dieser seyn: das, was A ist, ist das, was B ist, oder das, was A, und das was B ist, ist einerlei. Also liegt schon dem einfachen Begriff eine Doppelheit zu Grunde: A in diesem Urtheil ist nicht A, sondern etwas = x, das A ist; so ist B nicht B, sondern etwas = x, das B ist, und nicht diese (nicht A und B für sich) sondern das x, das A, und das x, das B ist, ist einerlei, nämlich dasselbe x. In dem

angeführten Satz sind eigentlich drei Sätze enthalten, erstens A ist = x, zweitens B ist = x, und erst hieraus folgend der dritte, A und B sind eins und dasselbe, beide nämlich x.

Von selbst ergibt sich hieraus, daß das Band im Urtheil das Wesentliche, allen Theilen zu Grunde Liegende ist, daß Subjekt und Prädicat jedes für sich schon eine Einheit sind, und was man insgemein das Band nennt, nur die Einheit dieser Einheiten anzeigt. Ferner, daß im einfachen Begriff schon das Urtheil vorgebildet, im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff also nur das eingewickelte, der Schluß das entfaltete Urtheil ist, Bemerkungen, die für eine künftige höchst wünschenswerthe Bearbeitung der edeln Vernunftkunst hier niedergelegt werden; denn die Kenntniß der allgemeinen Gesetze des Urtheils muß die höchste Wissenschaft immer begleiten; für Anfänger aber oder Unwissende in dieser Kunst wird nicht philosophirt, sondern diese sind in die Schule zu verweisen, wie es in andern Künsten geschieht, da keiner leicht ein tonkünstlerisches Werk aufzustellen oder zu beurtheilen wagen wird, der nicht die ersten Regeln des Satzes erlernt hat.

Daß also je das Ideale als solches das Reale sey, und umgekehrt, Ja Nein und Nein Ja, dieß ist ja wohl unmöglich; denn dieß behaupten, hieße den menschlichen Verstand, die Möglichkeit sich auszudrücken, ja den Widerspruch selbst aufheben. Wohl möglich aber ist, daß ein und dasselbe = x sowohl Ja als Nein, Liebe und Zorn, Milde und Strenge sey.

Vielleicht nun, daß einige schon hier den Widerspruch finden. Aber es sagt der richtig verstandene Grundsatz des Widerspruchs eigentlich nur so viel, daß dasselbe nicht als dasselbe etwas und auch das Gegentheil davon seyn könne, welches aber nicht verhindert, daß dasselbe, welches A ist, als ein anderes nicht A seyn kann (contradictio debet esse ad idem). Der nämliche Mensch heiße z. B. gut nach seiner Gesinnung oder als ein handelnder, so wird er als dieser, nämlich ebenfalls nach seiner Gesinnung oder als ein handelnder, nicht böse seyn können, was aber nicht verhindert, daß er nach dem, was in ihm nicht Gesinnung oder unwirkend ist, böse sey, und daß ihm auf diese

Art zwei contradiktorisch sich entgegengesetzte Prädicate, gar wohl zugeschrieben werden können. Mit andern Worten ausgedrückt würde dieß so viel heißen: von zwei gerad' Entgegengesetzten, die von einem und demselben ausgesagt werden, muß nach dem Gesetz des Widerspruchs, wenn das eine als das Wirkende, Seyende gilt, das andere zum beziehungsweise Nichtwirkenden, zum Seyn werden.

Nun soll hier wirklich und im strengsten Sinn ein und dasselbe = x Entgegengesetztes seyn, bejahende und verneinende Kraft. Also scheint, daß, indem beide wirklich eins werden, das eine oder das andere zum beziehungsweise nicht Seyenden, nicht Wirkenden werden müsse; etwa (weil diese den meisten doch als die feindselige vorkommt) die verneinende Kraft.

Hier tritt nun aber die ursprüngliche Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) beider dazwischen. Denn da jede von Natur gleich ursprünglich, gleich wesentlich ist, hat auch jede gleichen Anspruch das Seyende zu seyn; beide halten sich die Wage, und keine weicht von Natur der andern.

Daß also von Entgegengesetzten, wenn sie in der That eins werden, nur das eine wirkend, das andere leidend sey, wird zugegeben; aber vermöge der Gleichwichtigkeit beider folgt, daß, wenn das eine, dann auch das andere leidend, und ebenso wenn das eine wirkend, schlechterdings auch das andere wirkend seyn muß. Nun ist dieß aber in einer und derselben Einheit unmöglich; hier kann jedes nur entweder wirkend oder leidend seyn. Also folgt aus jener Nothwendigkeit nur, daß die Eine Einheit sich in zwei Einheiten zersetze, der einfache Gegensatz (den wir durch A und B bezeichnen wollen) zu einem verdoppelten sich steigere; es folgt nicht, daß in Gott nur die eine Kraft wirkend, die andere unwirkend sey, sondern daß Gott selbst zweierlei ist, erstens verneinende Kraft (B), die das bejahende Wesen (A) zurückdrängt, es innerlich unwirkend oder ins Verborgene setzt, zweitens ausbreitsames, sich mittheilendes Wesen, das rein im Gegentheil die verneinende Kraft in sich niederhält und nicht zur Wirkung nach außen kommen läßt.

Und so ist es denn auch in anderem Betracht. Denn die Entgegen-

gesetzten sind schon an sich selbst nicht auseinander zu bringen. Die verneinende, einziehende Kraft könnte für sich nicht seyn ohne etwas, das sie verneint, das sie einzieht, und dieses Verneinte, Eingezogene kann nichts anderes seyn als eben das an sich Bejahliche, Ausquellende. Also sondert sich jene, die verneinende Kraft, von selbst gleichsam zu einem eignen vollständigen Wesen ab. Hinwiederum jene geistige ihrer Natur nach ausbreitsame Potenz könnte nicht als solche bestehen, hätte sie nicht eine Kraft der Selbstheit wenigstens verborgener Weise in sich; also sondert sich auch diese als ein eignes Wesen ab, und statt der gesuchten Einheit haben sich nun zwei entgegengesetzte und außereinander befindliche Einheiten ergeben.

Welche von beiden wir aufopfern wollten, immer hätten wir damit das eine von beiden Principien selbst aufgegeben; denn jede dieser Einheiten verhält sich, weil nur das eine in ihr wirkend ist, auch nur als dieses eine, die erste als B, die andere als A. Waren aber diese gleichwichtig, daß keines von Natur dem andern nachstehen konnte, so hält sich auch wieder jede der beiden Einheiten das Gleichgewicht, jede hat den gleichen Anspruch seyend zu seyn.

Und so wären denn jetzt die beiden völlig auseinander und ohne gegenseitige Berührung, den zwei Urwesen der persischen Lehre gleich, die eine Macht auf Verschließung, Verdunkelung des Wesens, die andere auf Ausbreitung und Offenbarung dringend; beide verhielten sich nicht als eine, sondern als zwei Gottheiten.

Aber es bleibt dabei, daß ein und dasselbe = x beide Principien (A und B) ist. Aber nicht bloß dem Begriff nach, sondern wirklich, der That nach. Also muß dasselbe = x, das die beiden Einheiten ist, auch wieder die Einheit der beiden Einheiten seyn; und mit dem gesteigerten Gegensatz findet sich die gesteigerte Einheit.

Nur scheint hier der Widerspruch unvermeidlich, da die beiden entgegengesetzten Einheiten wirkend und als eins gesetzt werden sollen. Und doch läßt er sich noch auflösen; denn es hat die hier geforderte Einheit keinen andern als diesen Sinn. Die Entgegengesetzten sollen eins seyn, d. h. es ist eine Einheit beider gesetzt, aber es ist damit

nicht gesetzt, daß sie aufhören entgegengesetzte zu seyn. Vielmehr sowohl die Einheit soll seyn, als auch der Gegensatz, oder Einheit und Gegensatz sollen selbst wieder im Gegensatz seyn. Aber Gegensatz an und für sich ist kein Widerspruch; so wenig es widersprechend scheinen konnte, daß sowohl A als B seyen, so wenig kann es Widerspruch seyn, daß sowohl die Einheit als der Gegensatz ist. Diese sind wieder unter sich gleichwichtig, der Gegensatz kann so wenig der Einheit als die Einheit dem Gegensatz weichen.

Der Gegensatz ruht darauf, daß jede der beiden streitenden Mächte ein Wesen für sich, ein eigentliches Princip sey. Der Gegensatz als solcher ist daher nur, wenn die beiden streitenden Principien sich als wirklich voneinander unabhängige und geschiedene verhalten. Gegensatz und Einheit, jedes von diesen soll seyn, heißt daher so viel: das verneinende Princip, das bejahende und wieder die Einheit beider, jedes von diesen dreien soll seyn, als ein eignes von dem andern geschiedenes Princip. Aber hiedurch tritt die Einheit mit den beiden Entgegengesetzten auf gleiche Linie; sie ist nicht etwa vorzugsweise das Wesen, sondern eben auch nur ein Princip des Wesens, darum auch mit den beiden andern vollkommen gleichwichtig.

Der wahre Sinn jener anfangs behaupteten Einheit ist daher dieser: ein und dasselbe = x ist sowohl die Einheit als der Gegensatz; oder die beiden Entgegengesetzten, die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urwesen aus.

Und hier erst nach vollkommener Entfaltung jenes anfänglichen Begriffs können wir die erste Natur in ihrer vollen Lebendigkeit erblicken. Wir sehen sie gleich ursprünglich in drei Mächte gewissermaßen zersetzt. Jede dieser Mächte kann für sich seyn; denn die Einheit ist Einheit für sich, und jedes der Entgegengesetzten ist ganzes vollständiges Wesen; doch kann keines seyn, ohne daß die andern auch sind, denn nur zusammen erfüllen sie den ganzen Begriff der Gottheit, und nur daß Gott ist, ist nothwendig. Keine ist der andern nothwendig und von Natur untergeordnet. Die verneinende Potenz ist in Ansehung jenes unzer-

trennlichen Urwesens so wesentlich als die bejahende, und die Einheit wiederum ist nicht wesentlicher, als es jedes der Entgegengesetzten für sich ist. Jedes hat also auch die völlig gleichen Ansprüche, das Wesen, das Seyende zu seyn; keines kann sich von Natur zum bloßen Seyn oder dazu bequemen, nicht das Seyende zu seyn.

Und hier findet denn endlich das Gesetz des Widerspruchs seine Anwendung, welches sagt, daß Entgegengesetzte nicht in einem und demselben zumal das Seyende seyn können. Gott ist der Nothwendigkeit seiner Natur nach ein ewiges Nein, das höchste in-sich-Seyn, eine ewige Zurückziehung seines Wesens in sich selbst, in der keine Creatur zu leben vermöchte; derselbe ist aber mit gleicher Nothwendigkeit seiner Natur, obwohl nicht als derselbe, sondern einem völlig andern und von dem ersten verschiedenen Princip nach das ewige Ja, ein ewiges Ausbreiten, Geben, Mittheilen seines Wesens. Jedes von diesen Principien ist ganz gleicherweise das Wesen, d. h. jedes hat gleichen Anspruch, Gott oder das Seyende zu seyn. Doch schließen sie sich gegenseitig aus; ist das eine das Seyende, so kann das entgegengesetzte nur das nicht Seyende seyn. Aber ebenso ewig ist Gott das dritte oder die Einheit des Ja und des Nein. Wie die Entgegengesetzten sich untereinander vom seyend-Seyn ausschließen, so schließt wieder die Einheit den Gegensatz und damit jedes der Entgegengesetzten, und hinwiederum der Gegensatz oder jedes der Entgegengesetzten schließt die Einheit vom seyend-Seyn aus. Ist die Einheit das Seyende, so kann der Gegensatz, d. i. jedes der Entgegengesetzten, nur das nicht Seyende seyn, und hinwiederum ist eines der Entgegengesetzten und damit der Gegensatz seyend, so kann die Einheit nur in das nicht Seyende zurücktreten.

Und nun ist der Fall nicht der, daß etwa alle drei unwirkend bleiben, und so der Widerspruch selbst im Verborgenen bleiben könnte. Denn das, was diese drei ist, ist die nothwendige Natur, ist das Wesen, dem nicht verstattet ist nicht zu seyn, das schlechterdings seyn muß. Aber es kann nur seyn als das unzertrennliche Eins dieser drei; keines für sich würde den ganzen Begriff des nothwendigen Wesens (der Gottheit) erfüllen, und jedes dieser drei hat gleiches Recht, das Wesen, d. i. das Seyende zu seyn.

Also findet sich, daß die erste Natur von sich selbst im Widerspruch ist, nicht in einem zufälligen, oder in den sie von außen versetzt wäre (denn es ist nichts außer ihr), sondern in einem nothwendigen, mit ihrem Wesen zugleich gesetzten, der also genau gesprochen ihr Wesen selbst ist.

Die Menschen zeigen im Leben sich keiner Sache abgeneigter als dem Widerspruch, der sie zu handeln zwingt und aus ihrer behaglichen Ruhe nöthigt; ist er längst nicht mehr zuzudecken, suchen sie ihn wenigstens sich selbst zu verbergen und den Augenblick zu entfernen, wo auf Tod und Leben gehandelt werden muß. Eine gleiche Bequemlichkeit wurde in der Wissenschaft durch die Auslegung des Gesetzes vom Widerspruch gesucht, wonach dieser nun und nimmer sollte seyn können. Jedoch wie ließ sich ein Gesetz aufstellen für etwas, das auf keine Weise seyn kann? Indem erkannt wird, daß er nicht seyn kann, muß erkannt werden, daß er gleichwohl auf gewisse Weise ist, wie sollte sich sonst sein nicht-seyn-Können zeigen, wie das Gesetz sich selbst bewähren, d. i. als wahr erweisen?

Alles andere läßt das Wirken in irgend einem Sinne frei; was schlechthin nicht verstattet nicht zu wirken, was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte.

Wäre die erste Natur im Einklang mit sich selbst, sie würde bleiben; es wäre ein beständiges Eins und käme nie zum Zwei, eine ewige Unbeweglichkeit ohne Fortschritt. So gewiß Leben ist, so gewiß Widerspruch in der ersten Natur. So gewiß in Fortschreitung das Wesen der Wissenschaft besteht, so nothwendig ist ihr erstes Setzen das Setzen des Widerspruchs.

Unbegreiflich ist ein Uebergang von der Einheit zum Widerspruch. Denn wie sollte, was in sich eins, ganz und vollkommen ist, versucht, gereizt und gelockt werden, aus diesem Frieden herauszutreten? Der Uebergang vom Widerspruch zu der Einheit dagegen ist natürlich, denn weil er allem unleidlich, wird alles, das sich in ihm findet, nicht ruhen, bis es die Einheit gefunden, die ihn versöhnt oder überwindet.

Der Widerspruch allein bringt Leben schon in die erste nothwendige Natur, die wir bis jetzt bloß im Begriff betrachteten. Denn da von den drei Principien, deren unauflösliche Verkettung sie ist, *jedes* seiner Natur nach das Seyende, aber wenn das eine seyend, dann nothwendig die andern nicht seyend sind, und ihr doch zugleich keine Freiheit zukommt zu seyn oder nicht zu seyn, so ist gleich in der ersten Natur eine wenn auch nur blindlings geschehende Entscheidung nöthig. Ist das eine seyend, so das andere nicht seyend, doch soll und muß jedes gleicherweise das Seyende seyn; somit bleibt nichts übrig als ein alternirendes Setzen, da abwechselnd jetzt das eine seyend ist, die andern nicht seyend, und dann hinwiederum eines von diesen seyend und die andern nicht seyend. Doch damit es in jenem Urdrang zum Seyn auch nur zu diesem alternirenden Setzen komme, ist nöthig, daß eines der Anfang oder das erste Seyende sey, und nach diesem das zweite und eines das dritte, und von diesem wieder die Bewegung auf das erste zurückgehe, und so ein ewig endendes und ewig wieder beginnendes Leben sey.

Aber eben *daß* eines anfange, eines das Erste sey, muß eine Entscheidung erfolgen, die freilich nicht mit Bewußtseyn, nicht durch Ueberlegung, sondern nur im Gedräng zwischen der Nothwendigkeit und der Unmöglichkeit zu seyn, durch eine blindlings die Einheit brechende Gewalt geschehen kann. Das Einzige aber, worin ein Bestimmungsgrund für das Vorausgehen des einen und die Folge des andern gesucht werden kann, ist die besondere Natur eines jeden der Principien, welche von der allgemeinen unterschieden ist, die darin besteht, daß jedes gleich ursprünglich, gleich selbständig ist, und jedes gleichen Anspruch hat das Seyende zu seyn. Nicht etwa, daß eines der Principien schlechthin das Vorausgehende oder das Folgende seyn müßte, sondern nur, daß ihm durch seine besondere Natur verstattet, die Möglichkeit gegeben ist, das Erste, das Zweite oder das Dritte zu seyn.

Einleuchtend ist nun, daß das, was zum Anfang gesetzt wird, eben dasselbe ist, das in der Folge untergeordnet wird. Der Anfang ist nur Anfang, inwiefern er nicht das ist, das eigentlich seyn soll, das wahrhaft und an sich Seyende. Wenn also Entscheidung ist, so kann nur

das zum Anfang gesetzt werden, das durch seine besondere Art sich am meisten zur Natur des nicht Seyenden neigt.

In der ursprünglichen Verneinung wird nun eben das bejahende Princip, das eigentliche Wesen oder Seyende (A) als nicht wirkend, d. h. als nicht seyend, gesetzt. Nicht daß es als das Seyende überhaupt verneint würde (dieß ist unmöglich), im Gegentheil, es wird gesetzt als das Seyende, aber nicht als seyend das Seyende, mit andern Worten als nicht offenbares, wirkliches Seyendes. Das allein Wirkende dagegen in dieser Einheit ist die verneinende Potenz (B), welche als die dem Wesen oder eigentlich Seyenden entgegengesetzte Potenz nicht das Seyende heißen kann, obwohl sie darum keineswegs das nicht Seyende oder Nichts ist.

Wir mögen also in jener ursprünglichen Verneinung auf das Wirkende sehen, oder auf das, was in ihr unwirkend und leidend gesetzt ist, in jedem Fall werden wir sagen, daß sie am meisten von der Natur des nicht Seyenden hat, oder selbst als das nicht Seyende erscheint.

Der Begriff des nicht Seyenden, vorzüglich aber das in so vielen Gestalten überall vorkommende nicht Seyende selbst hat von jeher die Betrachter geirrt und vielfach als ein wahrer Proteus in Verwirrung gebracht; denn gleichwie es den wenigsten einleuchtet, daß die eigentliche Kraft mehr in der Beschränkung als in der Ausbreitung liegt, und mehr Stärke dazu gehört, sich zu nehmen als sich zu geben, so ist es natürlich, wenn sie jenes durch sich selbst nicht Seyende, wo es ihnen begegnet, eher für das Nichts ansehen und es für den größten Widerspruch erklären, wenn behauptet wird, daß es eben als das nicht Seyende sey.

Von diesem bloß grammatischen Mißverstand, der auch manche Ausleger griechischer Philosophen befing, und welchem unter andern auch der Begriff der Schöpfung aus Nichts seinen Ursprung zu verdanken scheint, konnte sie jedoch schon die ganz einfache, wenn auch sonst nirgendher doch aus Plutarch zu lernende Unterscheidung befreien zwischen dem nicht Seyn (μὴ εἶναι) und dem nicht seyend Seyn (μὴ Ὄν εἶναι). Hiedurch läßt sich auch der Ausdruck Beraubung (στέρησις), mit dem Aristoteles das andere, Entgegengesetzte (τοὐναντίον) bezeichnet, vertheidigen, inwiefern nämlich die verneinende, das Wesen einziehende

Kraft es nicht setzt, daß es nicht-ist, sondern nur, daß es nicht das Seyende ist.

Auf den Begriff des nicht Seyenden muß übrigens schon die allgemeinste Betrachtung führen. Denn das, was an jedem Ding das eigentliche Seyn ist, kann schon des Gegensatzes wegen nicht einerlei mit dem Seyenden seyn, sondern ist seiner Natur nach das nicht Seyende, darum aber keineswegs das Nichts; denn wie sollte das das Nichts seyn, das doch das Seyn selber ist? Das Seyn muß eben auch wieder seyn. Es gibt kein bloßes Seyn, in dem gar nichts Seyendes wäre (kein A ohne B). Das nicht Seyende ist nur nicht ein gegen anderes (objektiv) Seyendes, wohl aber ist es ein in sich (subjektiv) Seyendes. Es ist nur gegen jenes als das vorzugsweise Seyende ein nicht Seyendes, auf sich selbst bezogen aber wohl ein Seyendes. Alles Seyende eines geringeren Grades verhält sich gegen das eines höheren als ein nicht Seyendes, und dasselbe A, das gegen ein anderes ein Seyendes ist, kann gegen das A einer noch höheren Ordnung als ein nicht Seyendes erscheinen.

So ohngefähr ließe sich auf unsere Art ausdrücken, was schon Platon in dem herrlichen Gespräch von dem nicht Seyenden gezeigt, wie es nämlich nothwendig sey, und wie ohne diese Einsicht überall Gewißheit von Zweifel, Wahrheit von Irrthum ununterscheidbar seyn würde.

Dasjenige ist immer dem Begriff nach das Seyende, in welchem das bejahende Princip wirkend, äußerlich offenbar ist. Aber es folgt nicht immer, daß, was dem Begriff nach, darum auch der That nach sich als das Seyende verhalte; denn bei verkehrter Ordnung, oder wo noch keine Ordnung, Besonnenheit und Gliederung ist, kann ebenso das an sich selbst oder wesentlich Seyende gegen das, was eigentlich seinem Wesen nach nicht seyend ist, zum nicht Seyenden werden. Wie der Gute das Böse in sich niederhält, so bringt umgekehrt der Böse das Gute in sich zum Schweigen, und setzt das, was seinem Wesen nach das Seyende ist, der That nach als nicht Seyendes.

Des Mißbrauchs, den eine andere Art der Sophistik von dem Begriff des nicht Seyenden macht, wollen wir noch gedenken. Weil nämlich dem blinden Gefühl das Seyn als das Höchste erscheint, alles Seyn

aber auf Verschlossenheit des Wesens beruht, so schließt sie (wird ihr anders durch diese Erklärung nicht zu viel geliehen), das Seyn sey unerkennbar, und weil ihr alles Seyn ist, nichts sey erkennbar, alles wissende Wissen löse das Seyn auf, und nur der Nichterkennende erkenne. An sich ist allerdings nur das Seyende auch das Erkennbare, das nicht Seyende das nicht Erkennbare. Aber es ist doch nur unfaßlich so weit und in dem, wieweit und worin es nicht Seyendes ist; soweit es aber als solches zugleich ein Seyendes ist, ist es ja wohl faßlich und erkennbar. Denn das, wodurch es nicht Seyendes ist, ist eben das, wodurch es Seyendes ist. Denn nicht Seyendes ist es nicht wegen gänzlichen Mangels an Licht und Wesen, sondern wegen thätiger Verschließung des Wesens, also durch wirkende Kraft. Wir mögen daher auf das sehen, was in ihm innerlich und verborgen, oder auf das, was an ihm äußerlich und offenbar ist: so ist jenes eben die Wesenheit selbst, dieses aber eine wirkende Kraft, ja wir würden richtiger sagen, die Kraft, die Stärke schlechthin, die als solche doch ebenfalls ein Seyendes, also Erkennbares seyn muß.

Dieß ist die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt. In diesem Akt ist die verneinende Kraft das einzige Offenbare von Gott, das eigentliche Wesen aber das Verborgene; das Ganze verhält sich daher als A, das nach außen B ist = (A = B). Dieses also, weil Gott in ihm der nicht seyende (nicht offenbare) ist, neigt sich seiner Wesenheit nach am meisten dazu, gegen anderes nicht seyend zu seyn. Dieses also ist der Anfang, oder wie wir es auch sonst schon ausgedrückt, die erste Potenz.

So ist nach den ältesten Lehren allgemein die Nacht nicht das oberste Wesen (wie diese Lehren heutzutage mißverstanden werden), sondern das erste, das eben darum im Fortgang der Bewegung das unterste wird, und gerade das muß zum Grund der Offenbarung gemacht werden, was alle Offenbarung verneint.

Dasselbe läßt sich nun auch von anderer Seite her darthun. Ein Wesen kann nicht sich verneinen, ohne eben damit Sich sich selbst innerlich, also zum Objekt seines eignen Wollens und Begehrens zu machen. Der Anfang aller Wissenschaft liegt in der Erkenntniß seiner Unwissenheit;

aber unmöglich ist, daß der Mensch sich selbst als unwissend setze, ohne sich dadurch die Wissenschaft innerlich, zu einem Gegenstand seines Begehrens zu machen. Sich selbst setzen als nicht seyend und sich selber Wollen ist daher eins und dasselbe. Das Erste jedes Wesens ist, daß es sich selber will, dieses sich-Wollen ist eben nachher die Grundlage der Egoität, das, wodurch ein Wesen sich abzieht oder abschneidet von andern Dingen, wodurch es nur Es Selbst ist, und also nach außen oder gegen alles andere verneinend.

Aber im Wollen überhaupt liegt auch allein die Kraft eines Anfangs. Denn das, was gewollt wird, was also der Intention nach eigentlich seyn soll, wird eben in dem, daß es gewollt wird, als nicht seyend gesetzt. Aber aller Anfang beruht darauf, daß das nicht sey, das eigentlich seyn soll (das an sich Seyende). Da nun ein Wesen, das nichts außer sich hat, nichts wollen kann als eben sich selbst, so kann der unbedingte, der schlechthin erste Anfang nur im sich-Wollen liegen. Aber Sich wollen und Sich verneinen als seyend ist eins und dasselbe. Also kann auch nur im sich Verneinen als seyend der erste Anfang seyn.

Denn überhaupt nur in der Verneinung liegt der Anfang. Aller Anfang ist seiner Natur nach nur ein Begehren des Endes oder dessen, was zum Ende führt, und verneint sich also als das Ende. Es ist nur erste Spannung des Bogens, nicht sowohl selbst seyend als der Grund, daß etwas sey. Daß eine Bewegung jetzt anfange oder werde, ist nicht genug, daß sie nur nicht sey; sie muß ausdrücklich gesetzt werden als nicht seyend; damit ist ein Grund gegeben, daß sie sey. Der Anfangspunkt (terminus a quo) keiner Bewegung ist ein leerer, unthätiger Ausgangspunkt, sondern eine Verneinung derselben, die wirklich entstehende Bewegung eine Ueberwindung dieser Verneinung. War sie nicht verneint, so konnte sie nicht ausdrücklich gesetzt werden. Verneinung ist also das nothwendig Vorausgehende (prius) jeder Bewegung. Der Linie Anfang ist der geometrische Punkt, nicht weil selbst ausgedehnt, sondern weil Verneinung aller Ausdehnung; die Eins Anfang aller Zahl, nicht sowohl weil selbst Zahl, als weil Verneinung aller Zahl, aller Vielheit. Was sich steigern soll, muß sich erst zusammennehmen, in Wurzelzustand

versetzen, was wachsen will, sich verkürzen; und so ist Verneinung überall der erste Uebergang von Nichts in Etwas.

Es leidet daher keinen Zweifel, daß, wenn unter den Urmächten des Lebens eine Folge stattfindet, nur die, welche das Wesen einschließt und zurückdrängt, die anfangende seyn kann. Das Erste in Gott nach der Entscheidung, oder, da wir diese von aller Ewigkeit her als geschehen (wie noch immer geschehend) annehmen müssen, das Erste in Gott überhaupt, im lebendigen Gott, der ewige Anfang seiner selbst in ihm selbst, ist, daß er Sich verschließt, versagt, sein Wesen von außen abzieht und in sich selbst zurücknimmt.

Die jetzt angenommene Lehre von Gott ist, daß er ohne allen Anfang sey. Dagegen die Schrift: Gott sey der Anfang und das Ende. Ein in jedem Betracht anfangloses Wesen müßten wir uns als die ewige Unbeweglichkeit, die reinste Wirkungslosigkeit denken. Denn kein Wirken ist ohne einen Punkt, von dem es aus- und nach dem es hingeht. Ein Wirken, das weder etwas Festes hätte, auf das es sich gründete, noch ein bestimmtes Ziel und Ende, das es begehrte, wäre ein völlig unbestimmtes, kein wirkliches und als solches unterscheidbares Wirken. Es läßt sich also wohl ein nicht wirkliches, nimmer aber ein wirkliches Ewiges ohne Anfang denken. Nun aber reden wir von dem nothwendig Wirklichen Gottes. Dieser also hat nur insofern keinen Anfang, als er keinen Anfang seines Anfangs hat. Der Anfang in ihm ist ewiger Anfang, d. h. ein solcher, der von aller Ewigkeit her Anfang war, und noch immer ist, und auch nie aufhört Anfang zu seyn. Ein anderes ist auch der Anfang, den ein Wesen außer sich, und den es in sich selbst hat; ein anderes ein Anfang, dem es entfremdet werden und von dem es sich entfernen kann, und ein Anfang, in dem es ewig bleibt, weil es Sich selbst Anfang ist.

Aber die göttliche Natur leidet es nicht, daß er bloß ewiges Nein ist, ewige Versagung seiner selbst; es ist ebenso gut seine Natur, daß er ein Wesen aller Wesen sey, das unendlich sich Gebende und Mittheilende. Indem er also sein Wesen verbirgt, in dem tritt kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur jener (nicht etwa aufzuhebenden, sondern

bleibenden, obwohl jetzt ins Negative zurücktretenden) Verneinung das ewig Bejahende seines Wesens entgegen, das nun im Gegentheil die verneinende Kraft in sich zurückdrängt und eben damit zum selbständigen Wesen sich steigert.

Wie der Körper unmittelbar, indem er sich zusammenzieht und erkaltet, fühlbare Wärme um sich verbreitet, also die zuvor unwirksame Wärme in Wirkung erhöht: so und mit ganz gleicher Nothwendigkeit wird jene ursprüngliche Verneinung der unmittelbare Grund, die zeugende Potenz des eigentlichen Wesens, und setzt dieses außer sich, unabhängig von sich als ein von ihm ab-, ja ihm entgegengesetztes Wesen, als das ewige in sich selbst Seyende.

Es fällt dadurch ein neues Licht auf jene ursprüngliche Verneinung. Ein Wesen kann nicht sich selbst verneinen als wirklich, ohne zugleich sich zu setzen als die verwirklichende zeugende Potenz von sich selbst. So wie umgekehrt sich setzen als die verwirklichende Potenz von sich selbst und sich setzen als nicht seyend wiederum eins und dasselbe ist.

In der ersten Potenz (in A = B) war auch ein Seyendes (A); aber dieses war hier als nicht seyend (als leidend, als Objekt) gesetzt. In dem von ihm Gezeugten aber ist der Voraussetzung nach das Seyende als Seyendes gesetzt. Es kann insofern das Seyende der zweiten Potenz heißen (wir bezeichnen es als das, in dem nun vielmehr das Verneinende, B, verschwindet, durch A^2); und schon hieraus würde erhellen, daß, wenn jenes ursprüngliche Nein der Anfang und das Erste, das ihm entgegengesetzte Wesen das Zweite und Folgende sey.

Daß jenes nur vorausgehen, dieses nur folgen könne, läßt sich jedoch noch auf andere Art so einsehen. Daß die verneinende Kraft das Wesen zurückdrängt, ist ihr natürlich; und eine verneinende Kraft einmal gesetzt, wird sie nicht anders wirken können als auf Verschlossenheit des Wesens. Aber dem bejahenden Princip an sich selbst ist die verneinende Kraft völlig fremd; und doch ist es als das Seyende nur dadurch seyend und wirklich, daß es die verneinende Kraft in sich zurückdrängt. Dazu nun würde es von sich selbst nie kommen, also auch nie in Wirkung erhöht, wenn nicht die Verneinung des Wesens voraus-

gegangen wäre. Denn daß es Seyendes ist, dieses freilich hat es von sich selbst; daß es aber als das Seyende wieder ist, sich werkthätig erweist, sich offenbart als das Seyende, davon liegt der Grund in der verneinenden Potenz. Wäre das Nein nicht, so wäre das Ja ohne Kraft. Kein Ich ohne Nicht-Ich, und insofern ist das Nicht-Ich vor dem Ich. Das Seyende hat eben darum, weil von sich selbst Seyendes, keinen Grund zu begehren, daß es sey. Aber verneint zu seyn widerstrebt seiner Natur. Ist es also irgend verneint, so folgt, daß es außer dem, worin es verneint ist, an sich selbst, unverneint und in seiner eignen Lauterkeit sey.

Mit diesen beiden Potenzen ist der Urgegensatz gegeben; doch kein solcher, der auf einer gänzlichen wechselseitigen Ausschließung, nur ein solcher, der auf einem entgegengesetzten Verhältniß, gleichsam einer umgekehrten Stellung jener ersten Lebenskräfte, beruht. Was in der vorausgehenden Potenz das Aeußere, Einschließende, Verneinende war, ist in der folgenden selbst das Innere, Eingeschlossene, selbst Verneinte; und umgekehrt, was dort das Gehemmte war, ist hier das Freie. Unendlich fern sind sie einander, unendlich nah. Fern, weil, was in dem einen bejaht und offenbar, in dem andern verneint und ins Dunkel gesetzt ist. Nah, weil es nur einer Umkehrung bedarf, einer Herauswendung dessen was verborgen und einer Hineinwendung dessen was offenbar ist, um das eine in das andere zu versetzen und gleichsam zu verwandeln.

So sehen wir schon hier die Anlage zu einer künftigen inneren, aus jedem für sich kommenden Einheit. So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, so die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag, doch daß sie sich alsbald herstellen kann, wie die zurückdrängende Potenz verschwindet. So das Gute im Bösen, nur unkenntlich gemacht vom Bösen, so das Böse im Guten, nur beherrscht von ihm und zur Unwirksamkeit gebracht.

Aber so scheint nun die Einheit des Wesens zerrissen, da jedes der Entgegengesetzten für sich und in sich selbst steht als ein eignes Wesen; aber sie selbst neigen sich zur Einheit, oder daß sie in einem und demselben zusammenkommen, denn es kann sich die verneinende Kraft nur

als verneinende empfinden, wenn ein aufschließendes Wesen ist, und dieses kann als das bejahende nur wirken, indem es das verneinte, zurückgedrängte befreit. Auch ist unmöglich, daß die Einheit des Wesens aufgehoben werde; vermöge der ewigen Nothwendigkeit also, durch die Kraft des unauflöslichen Lebens, setzen sie außer und über sich ein Drittes, welches die Einheit ist.

Dieses Dritte muß an sich selbst außer und über allem Gegensatz seyn; die lauterste Potenz, das gegen beide Gleichgültige, von beiden Freie und am meisten Wesentliche.

Daß dieses nicht das Erste, nicht das Zweite, nur das Dritte seyn könne, und sich nur verhalten als Seyendes der dritten Potenz $= A^3$, ist nach dem Vorhergehenden von selbst klar.

Wie die ursprüngliche Verneinung der ewige Anfang, so ist dieses Dritte das ewige Ende. Es ist von der ersten Potenz bis zur dritten eine unaufhaltsame Fortschreitung, eine nothwendige Verkettung. Die erste Potenz gesetzt, ist nothwendig auch die zweite, und diese beiden erzeugen ebenso nothwendig die dritte. Damit sodann ist das Ziel erreicht; nichts Höheres ist in demselben Fortgang zu erzeugen.

Aber in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von selbst zurück auf ihren Anfang. Denn jedes von den Dreien hat gleiches Recht das Seyende zu seyn; jener Unterschied und die daraus hervorgehende Unterordnung ist nur ein Unterschied des Wesens, der aber die Gleichwichtigkeit in Ansehung des seyend-Seyns, oder wie wir es kürzer ausdrücken, die existentielle Gleichheit nicht aufzuheben vermag.

Es kann hier noch überall von keinem sittlichen Verhältniß die Rede seyn; denn noch haben wir überall nichts gesetzt als blinde Natur, aber kein sittliches Princip. Oft genug sind wir belehrt worden, das Ideale stehe über dem Realen, das Physische sey dem Geistigen untergeordnet und Aehnliches, gleichwie es uns nie an solcher Belehrung gefehlt. Zwar diese Unterordnung schien aufs bestimmteste ausgesprochen, indem wir immer das dem Realen Verwandte als erste Potenz, das dem Idealen als zweite gesetzt. Allein es fange nur einer damit an, das, was untergeordnet seyn soll, als wirklich untergeordnet zu setzen: was hat er dann?

Er ist fertig gleich im Anfang; alles ist geschehen, und es gibt weiter keinen Fortgang.

Jenes ursprüngliche, nothwendige und bleibende Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen in diesem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder aufzusteigen; und hier erst gelangen wir zu dem vollkommenen Begriff jener ersten Natur (nachdem nun alle einzelnen Begriffe wieder entfernt werden müssen, die nur gesetzt werden mußten, um zu diesem vollkommenen Begriff zu gelangen), nämlich daß sie ein ewig in sich selbst kreisendes Leben ist, eine Art von Cirkel, da das Unterste immer in das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft. Denn es ist vermöge der Natur der drei Principien unmöglich, sowohl daß jedes, als daß nicht jedes das Seyende sey, und es läßt sich darum in diesem Drang zum Daseyn nur ein alternirendes Setzen denken, da jetzt die eine, jetzt die andere das Seyende ist, abwechselnd die eine obsiegt und die andere weicht.

In diesem beständigen Umtrieb hebt sich natürlich der Unterschied des Höheren und Niederen wieder auf; es ist weder ein wahrhaft Oberes noch ein wahrhaft Unteres, weil abwechselnd das eine Oberes und das andere Unteres ist, sondern nur ein unabläßiges Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung, in der keine Unterscheidung ist. Auch der Begriff des Anfangs, wie der des Endes, hebt sich in diesem Umlauf wieder auf. Es ist wohl ein Anfang der Potenz, der Möglichkeit nach darin, etwas, das Anfang seyn könnte, aber nicht wirklicher Anfang ist. Wirklicher Anfang ist nur ein solches, das sich selbst setzt als nicht seyend in Bezug auf das, das eigentlich seyn soll. Aber das, was Anfang in dieser Bewegung seyn könnte, erkennt sich nicht als Anfang, und macht mit den andern Principien gleichen Anspruch das Seyende zu seyn. Wahrer Anfang ist der, der nicht immer wieder anfängt, sondern beharrt. Wahrer Anfang ist, was Grund eines stetigen Fortschreitens ist, nicht einer abwechselnd vor- und zurückgehenden Bewegung. Ebenso ist nur das wahrhaftes Ende, worin ein Wesen besteht, von dem es nicht wieder auf den Anfang zurückzugehen braucht. Also können

wir jenes erste blinde Leben auch erklären als ein solches, das weder seinen Anfang noch sein Ende finden kann; wir können in dieser Beziehung sagen, es sey ohne (wahrhaften) Anfang und ohne (wahrhaftes) Ende.

Da es nun nicht irgendwann, sondern von aller Ewigkeit her angefangen, um nie (wahrhaft) zu enden, und von aller Ewigkeit her geendet, um immer wieder anzufangen, so ist klar, daß jene erste Natur von Ewigkeit her, also gleich ursprünglich eine solche in sich selbst laufende Bewegung, und dieses ihr wahrer, lebendiger Begriff sey.

Dieß sind die Kräfte jenes inneren unaufhörlich sich selbst gebärenden und wieder verzehrenden Lebens, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnden muß, ob es gleich jetzt zugedeckt ist und nach außen ruhige Eigenschaften angenommen hat. Durch jenes stete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es sich zur Substanz im eigentlichen Verstand (id quod substat), zum immer Bleibenden; es ist das beständige innere Trieb- und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit.

Ewig erzeugt sich der Gegensatz, um immer wieder von der Einheit verzehrt zu werden, und ewig wird der Gegensatz von der Einheit verzehrt, um immer neu aufzuleben. Dieses ist die Feste (ἑστία), der Heerd des beständig sich selbst verbrennenden und aus der Asche wieder neu verjüngenden Lebens. Dieß das unermüdliche Feuer (ἀκάματον πῦρ), durch dessen Dämpfung, wie Heraklit behauptete, das Weltall erschaffen worden, und das als ein in sich selbst laufendes, sich immer rückwärts wiederholendes und wieder vor sich gehendes einem der Propheten im Gesicht gezeigt worden; der Gegenstand des uralten Magismus und jener Feuer-Lehre, der zufolge auch noch der jüdische Gesetzgeber seinem Volke hinterlassen: der Herr dein Gott ist ein verzehrend Feuer, nämlich nicht seinem Innern und eigentlichen Wesen, wohl aber seiner Natur nach.

Unstreitig ist aber diese unablässig in sich selbst zurückgehende und wieder beginnende Bewegung der wissenschaftliche Begriff von jenem Rad

der Geburt, das schon einem der Apostel [1], den der tiefe Blick in die Natur auszeichnet, und auch später solchen, die aus Gefühl und Schauen geschrieben, als das Innere aller Natur geoffenbart worden.

Diese Bewegung läßt sich auch als eine Systole und Diastole vorstellen. Es ist eine völlig unwillkürliche Bewegung, die einmal angefangen sich von selber wieder macht. Das Wiederbeginnen, Wiederaufsteigen ist Systole, ist Spannung, die in der dritten Potenz ihre Akme erreicht, das Zurückgehen auf die erste Potenz ist Diastole, Erschlaffung, auf die aber unmittelbar neue Zusammenziehung folgt. Also ist hier der erste Puls, der Anfang jener durch die ganze sichtbare Natur gehenden alternirenden Bewegung, des ewigen Zusammenziehens und des ewigen Wiederausbreitens, der allgemeinen Ebbe und Fluth.

Die sichtbare Natur ist im Einzelnen und Ganzen ein Gleichniß dieser immer vor- und zurückgehenden Bewegung. Der Baum z. B. treibt immerfort von der Wurzel bis zur Frucht, und wenn er im Gipfel angekommen, wirft er alles wieder ab, geht zurück in den Stand der Unfruchtbarkeit, und macht sich selbst wieder zur Wurzel, nur um wieder aufzusteigen. Die ganze Thätigkeit der Pflanze geht auf Erzeugung des Samens, nur um in diesem wieder von vorn anzufangen und durch neuen fortschreitenden Proceß wieder nur Samen zu erzeugen und wieder zu beginnen. Aber die ganze sichtbare Natur scheint zu keiner Beständigkeit gelangen zu können und in einem ähnlichen Cirkel unermüdlich umzuwandeln. Ein Geschlecht kommt, das andere geht, mit Mühe bildet die Natur Eigenschaften, Ansichten, Werke, Talente bis zu einem Gipfel aus, um sie dann Jahrhunderte wieder in Vergessenheit zu begraben, und in einem neuen Anlauf, auf neue Art vielleicht, aber doch wieder nur zu demselben Höchsten zu gelangen.

Aber so kommt jenes erste Wesen nie zum Seyn; denn nur zusammen erfüllen die drei Potenzen den Begriff der göttlichen Natur, und nur daß diese ist, ist nothwendig. Da also ein unabläßiger Drang ist, zu seyn, und es doch nicht seyn kann, so bleibt es in der beständigen

[1] ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, Jac. 3, 6.

Begierde stehen, als ein unablässiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu seyn. Hievon gilt das alte Wort: Es sucht sich die Natur und findet sich nicht (quaerit se natura, non invenit).

Bliebe das Leben hier stehen, so wäre nichts als ein ewiges Aus- und Einathmen, ein beständiger Wechsel von Leben und Sterben, der kein wahres Daseyn ist, sondern nur ein ewiger Trieb und Eifer zu seyn, ohne wirkliches Seyn.

Es ist klar, daß es vermöge der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen [Natur], also auch wohl vermöge der Nothwendigkeit überhaupt nie zu einem wirklichen Daseyn kommen könnte.

Wie oder wodurch wurde das Leben von diesem Umtrieb erlöst und in die Freiheit geführt?

Da jedes der drei Principien gleiche Ansprüche hat das Seyende zu seyn, so kann der Widerspruch nicht dadurch gelöst werden, daß etwa eines auf Kosten der andern zum Seyenden wird. Da aber der Widerspruch auch nicht bleiben kann und doch eben dadurch bleibt, daß jedes für sich das Seyende seyn will: so ist keine andere Lösung denkbar, als daß alle gemeinschaftlich und freiwillig (denn wodurch sollten sie wohl gezwungen werden?) Verzicht thun das Seyende zu seyn, und also sich selbst ins bloße Seyn herabsetzen. Denn damit hört jene Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) von selber auf, die sich nicht auf ihr Wesen oder ihre besondere Natur bezog (vermöge welcher sie vielmehr sich eine Stufenfolge bilden), sondern nur darauf, daß jedes von Natur gleicherweise das Seyende zu seyn gedrungen war. Solange diese Nothwendigkeit fortdauert, müssen sie streben, alle an einer und derselben Stelle, nämlich an der Stelle des Seyenden, also gleichsam in Einem Punkte zu seyn; es wird eine gegenseitige Inexistenz gefordert, da sie doch unverträglich sind, und wenn eines das Seyende ist, dann nothwendig die andern nicht seyend seyn müssen. Diese Nothwendigkeit kann daher nur aufhören, wenn alle gleicherweise Verzicht thun das Seyende zu seyn; denn ist eines davon das Seyende, dann müssen ihrer Natur nach alle streben dasselbe zu seyn. Sobald nun diese Nothwendigkeit aufhört, wird Auseinandersetzung möglich, oder daß jedes in seine Potenz

tritt; es wird Raum, und jene blinde Nothwendigkeit der gegenseitigen Inexistenz verwandelt sich in das Verhältniß einer freien Zusammengehörigkeit.

Dieses nun wohl ist für sich einleuchtend genug; aber es entsteht die Frage: wie es möglich sey, daß alle, gemeinschaftlich, Verzicht thun das Seyende zu seyn.

An sich klar ist, daß überhaupt nichts sich als Seyendes aufzugeben vermag, als nur gegen ein Höheres. Wie das Herz des Menschen so lange zur selbstischen Begierde sich gleichsam berechtigt fühlt, als seine Sehnsucht, sein Verlangen, jene innere Leere, die ihn verzehrt, nicht durch ein höheres Gut erfüllt wird; wie die Seele nur sich setzt und stillt, indem sie etwas über sich erkennt, von dem sie überschwenglich beseliget wird, so kann auch jene blinde Sucht und Begierde der ersten [Natur] nur gegen ein Höheres verstummen, gegen das sie sich gern und willig als das bloße Seyn, als das nicht Seyende erkennt.

Hiezu kommt, daß jenes Aufgeben und zum Seyn Ersinken ein freiwilliges seyn soll. Nun ist aber in jener ersten Natur bis jetzt nichts als unwiderstehlicher Trieb, besinnungslose Bewegung. Solang sie nicht aus dieser unwillkürlichen Bewegung gesetzt ist, ist in ihr keine Freiheit denkbar. Sie selbst kann sich dieser Bewegung nicht entwehren, sie kann ihr nur durch ein anderes, und unstreitig nur durch ein Höheres entnommen werden. Und da jene unwillkürliche Bewegung auf der Nothwendigkeit der gegenseitigen Inexistenz beruhte, so kann sie von dieser Bewegung nicht frei werden, als indem ohne ihr Zuthun die Scheidung, Auseinandersetzung geschieht, und ihr so die Möglichkeit gegeben wird, diese Scheidung entweder anzunehmen, und so sich zu erretten aus dem Umtrieb, oder sie nicht anzunehmen, und so wieder jener blinden Sucht und Begierde anheimzufallen.

Auf jede Weise also kann die Befreiung und Erlösung ihr nur durch ein anderes kommen, das außer ihr, völlig unabhängig von ihr, und über sie erhaben ist; denn da sie sich gegen dasselbe als bloßes Seyn und nicht Seyendes erkennen soll, so ist dieß nicht möglich, ohne jenes andere zugleich als ihr wahrhaft Seyendes zu erkennen.

Von welcher Art nun dieses andere seyn werde, dieses ist natürlich der nächste Gegenstand der Betrachtung.

Offenbar ist nun zuvörderst, daß es von jener ewig beginnenden Natur nicht in einer stetigen Folge (in actu continuo gleichsam) als eine zu ihr gehörige Potenz gesetzt werden kann, vielmehr es ist außer und über aller Potenz, das an sich Potenzlose. Ebenso kann es nicht wieder, wie jene, Sucht, Begierde oder Natur seyn: sonst könnte es hier nicht helfen; vielmehr muß es frei seyn von aller Begierde, völlig sucht- und naturlos.

Aber eben darum kann es auch nicht ein nothwendig Wirkliches seyn, und da wir noch von keinem frei Wirklichen wissen, überhaupt kein Wirkliches. Und doch auch kein Nichtwirkliches. Es ist also das an sich weder Seyende noch Nichtseyende, sondern nur die ewige Freiheit zu seyn.

Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das Höchste nur über allem Seyn ist. Uns allen wohnt das Gefühl bei, daß die Nothwendigkeit allem Daseyn als sein Verhängniß folgt. Was nur wirklich ist oder wirklich zu seyn strebt, ist eben damit im Widerspruch, und Widerspruch ist die Ursache aller Nothwendigkeit. Ein inniges Gefühl sagt uns, nur über dem Seyn wohne die wahre, die ewige Freiheit.

Den meisten, weil sie jene Freiheit nie empfunden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn, obwohl dieses Wort schon andeutet, daß alles, was nur ein Seyendes ist, inwiefern es dieß ist, ein Höheres über sich erkenne; daher fragen sie: was denn über allem Seyn gedacht werden könne, oder was das sey, das weder seyend sey noch auch nichtseyend, und antworten sich selbstgenügsam: das Nichts.

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Gottheit ein Nichts ist, in dem Sinn, wie ein geistlicher Sinndichter unnachahmlich es ausgedrückt:

Die zarte Gottheit ist das Nichts und Uebernichts,
Wer Nichts in allem sieht, Mensch glaube, dieser siehts.

Sie ist nichts, weil ihr nichts auf eine von ihrem Wesen unterschiedene Weise zukommen kann, und wieder über allem Nichts, weil sie alles selbst ist.

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles. Er ist nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.

Die Bedeutung der Verneinung ist allgemein eine sehr verschiedene, je nachdem sie auf das Aeußere oder Innere bezogen wird. Denn die höchste Verneinung im letzten Sinn muß eins seyn mit der höchsten Bejahung im ersten. Was alles in sich ist, kann es eben darum nicht zugleich äußerlich haben. Ein jedes Ding hat Eigenschaften, woran es erkannt und gefaßt wird, und je mehr es Eigenschaften hat, desto faßlicher ist es. Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos. Am Erhabenen findet der Geschmack, d. i. die Unterscheidungsgabe, nichts zu schmecken, so wenig als am Wasser, das aus der Quelle geschöpft ist. So nennt in sinnreichem Spiel ein älterer deutscher Schriftsteller denjenigen Willen arm, der, weil er sich selbst genug ist, nichts hat, das er wollen kann.

Freiheit oder der Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur außer aller Zeit, nur als die ewige Unbeweglichkeit vorstellen können. Dahin zielt alles, darnach sehnt sich alles. Alle Bewegung hat nur die ewige Unbeweglichkeit zum Ziel, und es ist alle Zeit, auch jene ewige Zeit, nichts anderes als die beständige Sucht nach der Ewigkeit.

Alles ruht nur, sofern es sein eigentliches Wesen, seinen Halt und Bestand in dem Willen gefunden, der nichts will. In der größten Unruhe des Lebens, in der heftigsten Bewegung aller Kräfte ist doch immer der Wille, der nichts will, das eigentliche Ziel.

Jede Kreatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in

den Zustand des Nichtswollens zurück, nicht der allein, der sich abzieht von allen begehrlichen Dingen, sondern, obwohl unwissend, auch der, welcher sich allen Begehrungen überläßt, denn auch dieser verlangt nur den Zustand, da er nichts mehr zu wollen hat, ob dieser gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, desto weiter sich von ihm entfernt.

Man pflegt zu sagen: des Menschen Wille sey sein Himmelreich, und es ist wahr, wenn unter diesem Willen der reine, nackte, bloße Wille verstanden wird. Denn der Mensch, der in sein reines Wollen versetzt würde, allein wäre frei von aller Natur.

Also ist jenes Naturlose, dessen die ewige Natur begehrt, kein Wesen, kein Seyendes, obwohl auch nicht das Gegentheil, sondern die ewige Freiheit, der lautere Wille, aber nicht der Wille zu etwas, z. B. Wille sich zu offenbaren, sondern der reine, sucht- und begierdelose Wille, der Wille sofern er nicht wirklich will. Wir haben das Höchste auch sonst ausgesprochen. als die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz), die nichts ist und doch alles; sie ist nichts, wie die reine Frohheit, die sich selbst nicht kennt, wie die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, wie die stille Innigkeit, die sich ihrer selbst nicht annimmt und ihres nicht Seyns nicht gewahr wird. Sie ist höchste Einfalt, und nicht sowohl Gott, als was in Gott selbst die Gottheit, also über Gott ist, wie auch schon einige Aeltere von einer Uebergottheit geredet. Sie ist nicht die göttliche Natur oder Substanz, sondern die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit sich zu nähern vermag. Denn da in ihr alles Seyn wie in einem Feuer aufgeht, so ist sie nothwendig jedem unnahbar, der noch im Seyn befangen ist.

Alles ist einstimmig: Gott seinem höchsten Selbst nach sey reiner Geist. Ob aber alle die ganze Reinheit und Schärfe dieses Gedankens gedacht, möchte zu zweifeln erlaubt seyn.

Zwar die älteren Theologen lehren ausdrücklich, durch den Ausdruck Geist werde Gott nicht in eine besondere Classe oder Kategorie von Wesen gesetzt, etwa in die der sonst so genannten reinen Geister, oder daß er etwa nur Geist wäre im Gegensatz von Naturdingen. Gott

sey über alle Geister, der geistigste Geist, reiner unfaßlicher Hauch, gleichsam der Geist von allem Geist. Insofern fällt die Geistigkeit Gottes mit der Einfachheit seines Wesens zusammen.

Mit dieser Einfachheit verträgt sich, nach der Theologen eigner Lehre, nicht nur keine Art von Gegensatz, sondern auch nicht einmal, daß der Gottheit irgend etwas auf eine von ihrem Wesen unterschiedene Weise zugeschrieben werde.

Man kann nach dieser Lehre streng genommen von der Gottheit nicht sagen, sie sey gut; denn dieß lautet so, als käme das gut zu ihrem Seyn als etwas anderes hinzu; aber es ist ihr Seyn selbst, sie ist wesentlich gut und insofern nicht sowohl gut als die Güte selbst. Ebenso: Gott ist nicht eigentlich ewig, sondern selber seine Ewigkeit. Der lauteren Gottheit kann kein von ihrem Wesen verschiedenes Wirken zugeschrieben werden; ein solches würde sich zum Wesen wie Möglichkeit zu Wirklichkeit verhalten, aber in Gott ist nichts Potentielles, er ist lauterer Actus. So kann man streng genommen die Gottheit nicht bewußt nennen, denn dieß würde einen Unterschied ihrer selbst von einem, dessen sie sich bewußt ist, voraussetzen, da sie doch ganz lauteres Bewußtseyn und überall nichts ist als eben sie selbst, und alles in ihrem Wesen aufgeht. Nach eben dieser Lehre kann man die Gottheit an sich selbst nicht wollend nennen, weil sie der Wille, die lautere Freiheit selbst ist, obwohl aus eben diesem Grunde auch nicht nichtwollend. Endlich folgt aus dieser Lehre auch jener uralte, nur den ganz Unkundigen befremdliche Satz, daß die Gottheit an sich selbst weder ist noch auch nicht ist, oder in einer andern, wiewohl minder guten Wendung, daß sie sowohl ist als auch nicht ist. Sie ist nicht, nämlich so, daß ihr das Seyn als etwas von ihrem Wesen Verschiedenes zukäme, denn sie ist selbst ihr Seyn, und doch kann ihr auch das Seyn nicht abgesprochen werden, eben weil in ihr das Seyn das Wesen selber ist.

Wenn daher nach dem sogenannten ontologischen Erweis aus eben dieser Einheit des Seyns und Wesens folgen sollte, Gott sey ein nothwendig existirendes Wesen: so war dieß eigentlich ein Nichtverstehen jener Idee. Denn der Begriff des Seyenden schließt einen Unterschied

von dem Seyn in sich, der eben in Ansehung der Gottheit verneint wird, und nach einem alten Spruch hat das, was das Seyn selber ist, kein Seyn (Ejus quod est Esse, nullum est Esse).

Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu seyn.

Ebenso offenbar ist aber, wie jene Einheit des Wesens und des Seyns (die sich hier von selbst als der Ausdruck der höchsten Geistigkeit darstellt) keineswegs den ganzen Begriff des lebendigen Gottes erschöpfe. Wissenschaft so wenig als Gefühl können sich befriedigen mit einem Gott, der nicht ist, weil er das Seyn selbst ist, der nicht lebendig, weil das Leben selber, nicht bewußt, weil lauteres Bewußtseyn ist. Beide fordern einen Gott, der noch auf eine besondere von seinem Wesen verschiedene Weise da ist, der nicht bloß seinem Wesen nach Wissen ist, sondern ausdrücklich und insbesondere weiß, dessen Wirken nicht in seinem Wesen aufgeht, sondern der in der That, nämlich auf eine von seinem Wesen unterscheidbare Weise, wirkt.

Doch diese Bemerkung setzt uns in Gefahr, dem vorzugreifen, was nur durch allmähliche Entwicklung offenbar werden soll. Nur dieß sey noch bemerkt: wie ganz in der letzten Zeit der Faden geistiger und doktrineller Ueberlieferung abgerissen, welche Unwissenheit selbst längst vorhanden gewesener Begriffe sich verbreitet hatte, erhellt daraus, daß einige verfolgt worden, weil sie behaupteten, es lasse sich der Gottheit dem höchsten Begriff nach kein Seyn zuschreiben, obschon dieß von den ältesten Zeiten her gelehrt wurde; daß andere jene Einheit des Wesens und Seyns, da sie wieder in der ganzen Strenge und zugleich mit der Folge gelehrt wurde, daß die Gottheit an sich selbst weder seyend noch nicht seyend sey, bestreiten zu müssen glaubten, ohne zu ahnden, daß sie in ihr die uralte Grundlage von der Geistigkeit Gottes bestritten, ohne zu wissen, daß es die älteste Lehre ist: Gott sey das Ueberwirkliche, Ueberseyende (τὸ ὑπερόν), also über Seyn und Nichtseyn Erhabene.

Um aber jetzt in den Zusammenhang der Untersuchung zurückzukehren, so erhellt aus diesen Bemerkungen, daß der Begriff jenes an

sich weder Seyenden noch nicht Seyenden, jener naturlose Zustand, den wir außer und über der ewigen Natur setzen, einer und derselbe ist mit dem Begriff, der von jeher als der höchste der Gottheit betrachtet worden.

Vermöge der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur (dieß ist bewiesen) kommt es weder in Gott selbst noch außer ihm zum wirklichen Daseyn. Darum mußten wir außer und über jenem Nothwendigen von Gott, das in den drei Potenzen die ewige Natur ausmacht, noch ein anderes erkennen, das die ewige Freiheit, das lautere Wollen selbst ist. Oder in einer andern Wendung: wir mußten erkennen, daß in dem wirklichen lebendigen Gott eine Einheit sey von Nothwendigkeit und Freiheit.

Wie nun aber durch jenes Höhere der Widerspruch versöhnt, das blinde mit sich selbst streitende Wesen von der Nothwendigkeit erlöst werden könne, dieses ist, was uns zunächst darzustellen obliegt.

Zunächst ist ihm schon eben durch jenes Höhere die Möglichkeit gegeben zum Seyn zu werden, da es einerseits nur gegen ein Höheres aufgeben kann, Seyendes zu seyn, und andererseits eben dieses Seyende kein Seyn hat, und also nur beziehungsweise seyend seyn kann, dadurch daß ihm ein anderes das Seyn ist. Denn obwohl an sich selbst das weder Seyende noch Nichtseyende, kann es sich doch gegen alles andere nur als das Seyende verhalten; nicht daß es als das, das an sich weder ist noch nicht ist, aufgehoben wird, sondern daß es eben als das weder Seyende noch nicht Seyende seyend ist.

Aber in jenem ewig anfangenden Leben liegt selbst der Wunsch, aus der unwillkürlichen Bewegung und dem Drangsal zu entkommen; und durch seine bloße Gegenwart, ohne alle Bewegung (denn noch ist es das lautere Wollen selbst), gleichsam magisch weckt das Höhere in ihm das Sehnen nach der Freiheit. Die Sucht mildert sich zur Sehnsucht, die wilde Begierde löst sich in das Verlangen auf, mit dem Willen, der nichts will, mit der ewigen Freiheit sich als mit dem eignen wahren oder höchsten Selbst zu verbünden.

Nun hat die sich sehnende Natur zu jenem lauteren Geist keinen Bezug, als daß dieser die Freiheit ist zu seyn, und insofern das gegen

alles Seyende (τὸ ὄΝ); sie dagegen in sich die Möglichkeit hat, ihm zum Seyn, zum Subjekt (das Wort im eigentlichen Verstand genommen), gleichsam zum Stoff der Verwirklichung zu werden.

Nur ist hier folgender Unterschied. Des unmittelbaren Bezugs zu dem unfaßlichen Geist ist die Natur nur durch dasjenige fähig, was in in ihr selbst Geist, frei und über das nicht Seyende (A = B) und das Seyende (A^2) gleicherweise erhaben ist. Denn nur was selbst frei ist von allem Gegensatz, kann dem Widerspruchlosen sich nahen. Nun hängt wiederum dieses (das A^3) mit dem Untersten (A = B) nicht unmittelbar, sondern nur durch das Mittlere (A^2) zusammen. Um also mit dem Uebersevenden in Bezug zu kommen, muß die ewige Natur in sich selbst jene Verfassung annehmen, daß, was in ihr das Freie ist, über das andere sich erhebt und zum unmittelbaren Subjekt wird des an sich unergreiflichen Geistes, von den beiden andern Principien aber jedes sich niederläßt an den ihm angemessenen Ort, dergestalt daß die erste Potenz den tiefsten, die zweite den mittleren, die dritte aber den obersten Ort einnehme.

Dieß ist die natürliche Wirkung aller Sehnsucht, daß nämlich das dem Höheren Aehnliche sich erhebt, das ihm weniger Aehnliche aber, wodurch jenes in seiner Erhebung gehemmt wurde, sich niederschlägt und herabsetzt in die Tiefe. Nur in dem Anblick des Höchsten lernt jedes Princip die ihm zukommende Stelle kennen; nur im Höchsten ist das Maß. Kein niedereres, aber des Höchsten empfängliches Wesen kann desselben theilhaftig werden ohne Scheidung in sich selbst, ohne gleichzeitige Erniedrigung des geringeren Theils, der, weil für sich selbst unfähig mit dem Höchsten in Bezug zu kommen, nur dadurch, daß er das Höhere frei läßt, selbst mit ihm in leitende Verbindung kommen kann, und Erhöhung desjenigen Theils, der von Natur bestimmt ist, mit dem Höchsten in unmittelbarem Bezug zu seyn. Diese Scheidung, dieses innere Auseinandergehen, das Werk der wahren Sehnsucht, ist die erste Bedingung alles Rapports mit dem Göttlichen.

Dieser Eintritt der Sehnsucht in der ewigen Natur bezeichnet einen neuen Moment, den wir darum in der Betrachtung festhalten

müssen. Es ist jener Moment, den die ahndende Vorwelt durch das Auseinandergehen des Weltei's bezeichnete, unter welchem sie eben jenes geschlossene Rad, jene undurchdringliche, nirgends festzuhaltende Bewegung andeutete; jener Moment, da zuerst Irdisches und Himmlisches sich schied.

Die Ursache dieser Krisis ist ohne Wollen oder Thun jenes allerlautersten Wesens: zuerst indem die ewige Natur dasjenige in ihm erblickt, gegen das sie zum Seyn, zum bloß Aussprechlichen werden, und also zugleich in allen ihren Kräften aufgeben kann, das Aussprechende, Seyende zu seyn; sodann weil dieses ihm die Sehnsucht erweckt, aus dem ewigen Umtrieb zu entkommen und zu Bestand und Ruhe zu gelangen; ferner weil jenes Höchste das Maß ist, an dem das niederere Princip seine Niederkeit, das höhere seine Würde erkennt. Aber die Sehnsucht macht den bloßen Anfang und nur die erste innere Bemühung (nisus) zur Scheidung; bestätigt wird sie erst, indem durch diesen inneren Anfang nun wirklich der Bezug zu jenem Höchsten entsteht; und bleibend wird sie erst, indem die ewige Natur, durch die bestätigte Scheidung selbst in Freiheit gesetzt, sich zu entscheiden vermag, und nun, kraft eines ewigen Willens oder Entschlusses, sich ewig und untrennbar jenem Höchsten als sein unmittelbares Subjekt verbündet und ihm zum beharrlichen Seyn, zur bleibenden Unterlage wird, darum in sich nicht weniger lebendig oder seyend, vielmehr erst dadurch zum wahren, seligen, geordneten Leben erhoben, daß sie gegen das Höchste zum Seyn wird.

Denn jeder Sache ist nur wohl, indem sie an ihrem Ort ist. Das Untere, wenn es das Obere frei läßt, wird auch von ihm frei, und nimmt so die ihm eigne und gebührende Selbständigkeit an. Hinwiederum aber kann sich das Höhere nun frei entfalten, indem es sich über das Geringere erhebt und den ihm zukommenden Ort einnimmt.

Die Scheidung beruht zunächst darauf, daß das Verhältniß jener unverbrüchlichen aber unaussprechlichen Einheit, da ein jedes das Seyende, d. h. dasselbe also gleichsam an Einem Ort und in Einem Punkt seyn sollte, in das der Totalität verwandelt, also jenes blind nothwendige

Wesen, welches das Eins zu seyn trachtete und es doch nicht seyn konnte, zum All herabgesetzt wird.

Also wird in jener, nicht ein für allemal geschehenen, sondern ewig und immer und noch jeden Augenblick geschehenden Unterwerfung und Scheidung jenes dunkle undurchdringliche und unaussprechliche Wesen zum All.

Um aber vom Besonderen zu reden, so wird das Höchste der ewigen Natur, was in ihr selbst frei und Geist-ähnlich ist (A^3), zum unmittelbaren Subjekt der lauteren Gottheit erhoben; die beiden andern Potenzen aber, die gleich uranfänglich nur Bedingung und gleichsam der Weg zu diesem Höchsten (zum A^3), und insofern ein von diesem Verschiedenes waren, setzen sich durch ihr Ersinken selbst, und indem das Höhere aufsteigt, in ihrer Freiheit und Unabhängigkeit fest, als Grundlage und gleichsam ersten Stoff alles von dem göttlichen Subjekt Verschiedenen, als die Bleib- und Wohnstätte (Mayon, Psalm 90, 1) der Kreatur von Ewigkeit, als das, was ewig zwischen Gott und den erschaffenen Wesen in der Mitte ist; andererseits aber als das Aeußere, das erste Sichtbare von Gott, als jene Glorie und Herrlichkeit, mit der sich zunächst das göttliche Subjekt (A^3), mittelbar aber die unsichtbare Gottheit selbst gegen die Kreatur umkleidet.

Dieß ist das Erbtheil der Kreatur von Ewigkeit, daß sie, die in dem lauteren Feuer des Geistes nicht leben könnte, eine gegen dieses leidende Unterlage hat, die jedoch nach innen voll Kraft und Leben ist. Ein solcher erster, von Gott in gewissem Betracht unabhängiger Urstoff ist nothwendig zu denken, wenn nicht die Kreatur aus dem Wesen der freien lauteren Gottheit ausgeflossen oder erschaffen seyn soll, eine schon an sich, jedoch auch darum unzulässige Meinung, weil sie alle Freiheit der Kreatur gegen Gott aufhebt. Nur muß dieser Urstoff nicht als ein von Ewigkeit gewesener, sondern als ein in der ewigen Bewegung durch Unterwerfung oder Herabsetzung dazu gewordener (wie wir eben gezeigt) begriffen werden, wodurch, wenn der Fortgang nur richtig gefaßt worden, sogleich die Schwierigkeiten verschwinden, welche der Vorstellung einer ewigen Materie in andern Systemen, wo das Successive der Ideen verloren gegangen, sich entgegenstellen.

Aber obwohl gegen das Höchste (A^3) beide nur Stoff und Unterlage, nehmen doch die beiden ersten Potenzen unter sich das ihnen zukommende Verhältniß an, so daß die erste (die ewige Kraft der Verneinung) zum Untersten, die entgegengesetzte aber (in der das Geistige offenbar und die verneinende Kraft zurückgedrängt ist) zum beziehungsweise Höheren wird.

Es ist zwar der Sache angemessen, daß eben das, was Verneinung aller Offenbarung schien, jene Kraft Gottes, durch die er sich selbst versagte und in sich abschloß, daß eben dieses zum Grund aller Offenbarung gelegt wird, und nun fortan wirklich als der ewige Anfang, als die erste Staffel und Unterlage des unsterblichen Lebens bestätigt wird.

Das Tiefste und Unterste also, das aus jener Unaussprechlichkeit herausgesetzt und offenbar wird, ist jene Kraft des Anfangs, die das Wesen an- oder in sich zieht und ins Verborgene zurückdrängt. Der Grundtext der Schrift nennt Himmel und Erde die Ausbreitung der göttlichen Stärke, andeutend damit, die ganze sichtbare Welt habe einst in jener Verneinung gelegen, und sey nur durch eine spätere Entfaltung aus ihr hervorgehoben worden. Aber eben darum liegt sie noch immer in ihr, noch jetzt ist jene ursprüngliche Verneinung die Mutter und Säugamme der ganzen uns sichtbaren Welt.

Jene Kraft des Anfangs also ins Aussprechliche und Aeußere gesetzt, ist der Urkeim der sichtbaren Natur, aus dem sie in der Folge der Zeiten entfaltet worden. Die Natur ist ein Abgrund von Vergangenheit, aber das ist das Aelteste in ihr, was auch jetzt das Tiefste, das bleibt, wenn auch alles Zufällige und Gewordene hinweggenommen wird. Aber dieß ist eben jene beständige Neigung, das Wesen zu verschließen und ins Dunkel zu setzen.

Die wahre Ur- und Grundkraft alles Körperlichen ist das anziehende Wesen, das ihm Gestalt gibt, es auf den Ort einschränkt und ein an sich Geistiges und Unfaßliches verkörpert. Dieses zwar widerspricht ihm beständig und gibt sich als ein verflüchtigendes, vergeistigendes, allen Schranken feindseliges Wesen kund, aber überall erscheint es

nur als ein aus ursprünglicher Verneinung Hervortretendes, jene anziehende Kraft dagegen als das Festmachende von ihm, als sein eigentlicher Grund.

Jene Neigung (das Wesen zu verschließen) ist sogar in den gewöhnlichen Ausdrücken anerkannt, die Natur entziehe sich dem Anblick und verberge ihre Geheimnisse; nur durch eine höhere Macht gedrungen entlasse sie alles, was wird, aus der ursprünglichen Verborgenheit. In der That wird alles in ihr nur durch Entwickelung, d. h. unter dem beständigen Widerspruch einer einhüllenden, einschließenden Kraft, und sich selbst überlassen würde sie noch jetzt alles in jenen Zustand einer gänzlichen Verneinung zurückführen.

Für sich selbst gleicht die Natur jener bei Zeus Gastmahl erscheinenden Penia; nach außen Armuth und äußerste Bedürftigkeit, verschließt sie nach innen göttliche Fülle, die sie aber nicht offenbaren kann, bevor sie mit dem Reichthum, mit dem Ueberfluß selbst, jenem überschwenglich und unerschöpflich mittheilsamen Wesen (A^2) sich vermählt hat. Aber auch dann erscheint, was ihrem Schoß sich entwindet, unter der Form und gleichsam dem Druck jener ursprünglichen Verneinung, ein Bastardkind des Bedürfnisses und des Ueberflusses.

Ihrem Grunde nach ist also die Natur aus dem Blinden, Finstern und Unaussprechlichen Gottes. Sie ist das Erste, der Anfang in dem Nothwendigen Gottes. Die anziehende Kraft, die Mutter und das Behältniß aller sichtbaren Dinge, ist die ewige Kraft und Stärke selber, die herausgesetzt ersehen wird an den Werken der Schöpfung. Die Natur ist nicht Gott; denn sie gehört nur zum Nothwendigen Gottes, da streng genommen Gott nur nach seiner Freiheit Gott heißt; und auch von diesem Nothwendigen ist sie nur ein Theil, eine Potenz; Gott aber kann nur das Ganze genannt werden, und auch dieses nicht, nachdem es aus dem Eins All geworden und aus der Gottheit sich gleichsam begeben.

Die Systeme, die von oben herabsteigend den Ursprung der Dinge erklären wollen, kommen fast nothwendig auf den Gedanken, daß die Ausflüsse der höchsten Urkraft irgend einmal ein Aeußerstes

erreichen, unter dem nichts ist, und das, selbst nur noch ein Schatten von Wesen, ein Geringstes von Realität, nur gewissermaßen noch seyend heißen kann, eigentlich aber nicht ist. Dieß ist der Sinn des nicht Seyenden bei den Neuplatonikern, die das wahre aus Platon nicht mehr verstanden. Wir, der entgegengesetzten Richtung folgend, erkennen auch ein Aeußerstes, unter dem nichts ist, aber es ist uns nicht ein Letztes, sondern ein Erstes, von dem alles beginnt, ein ewiger Anfang, und nicht bloß Schwäche oder Mangel an Wesen, sondern thätige Verneinung.

Aber nicht bloß insofern, als sie in ihre eigne Potenz tritt, gelangt die Natur in jener großen Entscheidung zur Aussprechlichkeit, sondern auch insofern, als allein durch das Verhältniß, in welches sie jetzt tritt, der innere Widerspruch in ihr selber besänftigt wird, der bis jetzt nur darum nicht bemerkt worden, weil wir immer das Ganze vor Augen hatten.

Denn nicht in dem Maß stillschweigend und todt, als wir bis jetzt anzunehmen schienen, ist jenes von der verneinenden Kraft zurückgedrängte Wesen. Sich selbst für sich unfühlbar, aber geengt und ergriffen von der anziehenden Kraft, empfindet es sich als geistiges, bejahendes Wesen, und dringt seiner Natur gemäß um so mächtiger hervor, je mehr es in die Enge gebracht worden. Aber die verneinende Kraft läßt nicht aus; könnte sie auslassen, so ginge alles zurück; denn sie ist die Kraft des Anfangs.

Also ist jene erste Potenz nicht bloß in jenen allgemeinen Zustand des Widerspruchs verwickelt, worin wir das Ganze erblickt haben, sondern auch in ihr selbst ist der Widerspruch, und in ihr für sich betrachtet liegt der Grund einer rotatorischen Bewegung. Sie fühlt in sich das widerstrebende Wesen und kann es doch nicht gebären, denn sie ist ihm noch äquipotent; es ist ihr Gesetz zu bleiben, das Geistige immer wieder fest zu machen und so den Grund zu erhalten des ewigen Fortschritts. Aber je stärker sie zieht, um das Wesen in die Tiefe zu bringen, desto mehr widerstreitet dieses, wie alles, was ausbreitsamer Natur ist, nur um so gewaltsamer sich auszudehnen strebt, je mehr es zusammengedrückt worden.

Da sie also in sich widerstreitende Kräfte vereint, wovon die eine immer nach außen verlangt, die andere nach innen zurückdrängt, so ist auch ihr Leben ein Leben der Widerwärtigkeit und der Angst, da sie nicht aus noch ein weiß und ebenfalls einer unwillkürlichen umdrehenden Bewegung anheimfällt.

Aber alles sehnt sich nach beharrlichem Seyn; nichts will im Widerspruch verharren. So auch jene Potenz des Anfangs. Aber sie für sich kann nicht aus dem Widerspruch herauskommen; denn es ist ihre Natur, im Widerspruch zu seyn. Nur Eine Hülfe könnte ihr werden, nämlich, wenn sie mit dem höheren Princip (dem A^2) aus jenem alternirenden, gegenseitig ausschließenden Verhältniß in ein organisches träte, welches in jener anfänglichen Gleichwichtigkeit unmöglich ist, da beide so zu sagen in Einem Punkte seyn wollen, weil beide gleichen Anspruch machen das Seyende zu seyn. Wenn aber das verneinende Princip ($A = B$) sich nur als Potenz des Wesens erkennt und damit dem andern ihm entgegengesetzten (dem A^2) Raum macht, dann kann dieses ihr hülfreich werden und ihr Befreiendes vom Widerspruch, denn jenes andere ist das seiner Natur nach aufschließende und befreiende. Ist also dieses andere, so muß eben darum auch das erste bleiben, damit etwas sey, das es aufschließen und befreien könne; und jenes Verhältniß einer erst ausschließenden Gleichwichtigkeit verwandelt sich in das einer nothwendigen Verkettung, da, wenn das eine, dann und eben darum auch das andere ist.

Wäre nicht eine Potenz der Verneinung, so wäre kein Grund, daß die bejahende, aufschließende wäre. Hinwiederum aber kommt jene nur durch diese zum Bestand. Denn nun kann die verneinende Kraft ruhig wirken und immerfort das Wesen zurückdrängen; vorangehender Weise (antecedenter) ist das Seyende noch immer gefesselt, und nur folgender Weise, durch eine höhere Potenz, wird es befreit. Es ist kein Widerspruch, daß, was in einem vorhergehenden Moment eingeschlossen war, in einem folgenden frei werde: vielmehr mußte es eingeschlossen seyn, um befreit werden zu können. Die einschließende Kraft wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr bestätigt, daß eine andere ihr

folgende Kraft das Eingeschlossene in Freiheit setzt. Es entsteht hier zuerst ein Vor und Nach, eine eigentliche Articulation und damit Beruhigung, Die an- oder in sich ziehende Kraft wird sich erst als Kraft des Anfangs fühlbar, indem sie durch das ihr folgende Princip überwunden wird, und auch das jetzt Befreite erkennt sie jetzt erst als sein nothwendig Vorausgehendes (Prius), als seinen ersten Grund und Halt, und liebt sie als Bedingung, gleichsam als Gefäß, in dem es aufgeht.

Zur Erläuterung dieses Verhältnisses mag ein ähnliches dienen, das jedoch dem letzten Grunde nach eigentlich nur dasselbe ist. Vorlängst wurde versucht, die Materie als Erzeugniß zweier Kräfte darzustellen, derselben, die sich uns bisher als die Urkräfte alles Lebens gezeigt haben, der anziehenden und der ausbreitenden. Aber noch nie wurde begreiflich, wie, die beiden Kräfte als äquipotent (von gleicher Potenz) angenommen, aus ihrem Zusammenstoß etwas Greifliches und Bestandhaltendes hervorgehen könne. Denn man mag nun annehmen, daß die zwei Kräfte gleich stark oder die eine überwiegend sey, immer müßten sie unter jener Voraussetzung sich wechselseitig (wie die zwei gleichen Gewichte am Hebel), oder die stärkere müßte die schwächere aufheben; in jenem Fall bliebe überall nichts Fühlbares übrig, in diesem bliebe die stärkere Kraft mit ihrem Ueberschuß allein stehen, ohne daß auch hier etwas Körperliches entstünde. Dieses ist auf keine Weise zu ändern, wenn man nicht auch hier jenes Vorangehen und Folgen (ein Prius und Posterius, einen Potenzunterschied) zwischen den Kräften annehmen will. Ist aber der Zustand der Einwickelung, des Verschlungenseyns der ausbreitenden Kraft durch die anziehende der erste, der sodann erst nachfolgender Weise durch eine andere von der ersten unabhängige Potenz überwunden wird: dann erst, weil jede Kraft in ihrem Seyn und Wesen bleibt, muß ein Erzeugniß hervorgehen, das wie die Materie zwischen gänzlicher Verschließung und völliger Ausbreitung gleichsam angehalten in der Mitte steht.

So also wird jene Potenz des Anfangs, die für sich unbeharrlich und bestandlos ist, erst durch das organische Verhältniß zu der höheren zu Bestand gebracht; in dieses organische Verhältniß selbst aber wird

sie erst durch die Scheidung gesetzt, da das ursprüngliche Eins All wird, und ein jedes der Principien in seine eigne Potenz, in das seiner besondern Natur angemessene Verhältniß tritt.

Jenes andere Princip also, das gleichsam der Natur Heiland und Befreier ist, muß auf jeden Fall außer und über dieser Natur seyn und sich schon darum zu ihr wie Geistiges zu Leiblichem verhalten. Doch nur als ein solches Geistiges, zu dem die Natur die nächste Staffel, und das auch wieder eines unmittelbaren Bezugs zu ihr fähig ist.

Die Sprache des Volks sieht die Erde als den Ort an, wo das Wesenhafte unterdrückt und gefesselt ist, und nennt die Gegend, wo es frei und in seiner eignen Wesentlichkeit wohnt, den Himmel. Ist also jene Potenz des Anfangs herabgesetzt ins Seyn und zu Bestand gebracht, der Urkeim der künftigen sichtbaren Natur, so werden wir nicht irren, wenn wir behaupten, daß jene höhere Potenz, in der vielmehr das Wesen offenbar und die verneinende Kraft verborgen ist, ins Seyn herabgesetzt, nichts anderes als der Urstoff der reinen himmlischen Wesenheit und die Grundlage und gleichsam erste Materie der zukünftigen Geisterwelt sey. Denn auch jene höhere Potenz, obwohl gegen die niedere wie lauter Geist und Leben, ja die Eröffnerin aller ihrer Wunder, kann doch gegen eine höhere wieder ersinken, Stoff werden und leidende Eigenschaften annehmen, und so fremd der Ausdruck lauten mag, daß auch die Geisterwelt einen Stoff, eine Basis habe, auf der sie ruht, nichts kann außer Gott wahrhaft daseyn, das nicht aus einer von seinem höchsten Selbst verschiedenen Unterlage erschaffen worden.

Daß es himmlische Einflüsse sind, durch welche alles irdische Leben besteht und regiert wird, und daß ohne diese Einflüsse bald eine Stockung aller Kräfte, eine rückgängige Bewegung alles Lebens entstehen würde, davon überzeugt die höchste Forschung wie die täglich wiederkehrende Beobachtung. Luft, Wasser und alle Elemente sind nur verstandlose Werkzeuge, deren Zusammenordnung und In-Eins-Stimmung nur durch eine von ihnen verschiedene und über sie erhabene Ur-Sache unterhalten werden muß, welche daher von den Alten die fünfte Wesenheit

genannt wurde. Wie unvermögend für sich die untergeordneten Kräfte sind, erhellt aus jenen Jahren eines allgemeinen Mißwachses, der ohne besondere Vorgänge in der äußeren Natur bei nicht ungewöhnlicher Luft, Wärme, Regen, Witterung entsteht. Aber diese himmlischen Einflüsse, welche gleichsam die beständige Arzenei unserer Erde sind, von denen Leben und Gesundheit ausgeht, kommen, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt aus jener Urquelle alles Lebens, und sind unmittelbare oder mittelbare Ausflüsse der Geisterwelt, deren Wesen allein der beseelende Hauch der ganzen Natur ist, ohne den sie bald in eine rückgängige Bewegung und dadurch in Zerrüttung gerathen, zuletzt jenem ursprünglichen Widerspruch und der anfänglichen Bestandlosigkeit wieder anheimfallen würde, aus der sie nur durch das organische Verhältniß zu der Geisterwelt gesetzt worden.

Es ist allgemeiner Glaube, daß die Geisterwelt der Gottheit näher sey als die Natur, und wie der sterbende Sokrates sagt, er gehe zu Gott, bedient sich noch immer die Frömmigkeit von dem Frommen desselbigen Ausdrucks. Dieses nun möchte darauf beruhen. Jenes ganze Leben, das wir im Vorhergehenden beschrieben, ist nur der Weg zu Gott, die ewige Bewegung, von welcher Natur der Anfang ist, der Intention nach nur eine fortschreitende Verwirklichung des Höchsten, wo jede folgende Stufe der lautern Gottheit näher ist als die frühere. Insofern kann der Uebergang des Menschen in die Geisterwelt wohl ein Gehen zu Gott genannt werden, vorausgesetzt, daß er den Weg des Lebens (der darum so heißt) gewandelt, nicht durch eigne Schuld die Richtung verkehrt und aus der aufsteigenden in die herabsteigende umgewandelt hat.

Gewöhnlich ist auch die Geisterwelt im Gegensatz der Natur die Ewigkeit zu nennen. Denn diese ist das zwar ewig aber doch Beginnende und behält die Natur des Anfänglichen. Das an sich selbst Seyende aber (A^2) ist von der Natur des Ewigen. Der Ewigkeit widerspricht das Gezeugtwerden nicht, denn gleichwie nur das Beginnende zeugen kann, so das Ewige nur gezeugt werden.

Aber hat nun auch diese höhere Potenz Bestand für sich? Ist

nicht auch in ihr Gegensatz, damit ein Grund des Widerspruchs und jener unseligen Bewegung?

Wir haben sie angenommen als Princip, in dem das Geistige nach außen gewendet, die dunkle Urkraft verneint innerlich gesetzt ist. Aber wie in jener Potenz des Anfangs das ausbreitsame Wesen der Verneinung entstrebte, so in dieser die verdunkelnde Urkraft. Die zweite Potenz ist unabhängiges, selbständiges Wesen für sich; auch in ihr liegt der Stoff, zu einer eignen Welt entfaltet zu werden. Aber es ist ihr Gesetz, die verneinende Urkraft zurückzudrängen; also ist auch ihr ein Widerstreit der Richtungen nothwendig, auch sie für sich selbst fällt jener wirbelnden Bewegung anheim, welche überall der Anfang und die erste Erscheinung schöpferischer Kräfte zu seyn scheint.

Auch sie kann nicht sich selbst helfen; auch ihr kann nur durch ein Höheres geholfen werden. Aber in jenem ersten ausschließenden Streben, da ein jedes für sich das Seyende seyn wollte, erkennt sie kein Verhältniß zu einem andern außer ihr. Auch sie also wird in der großen Scheidung nicht bloß vom allgemeinen Widerspruch losgewickelt, auch von dem inneren befreit und zu Bestand gebracht. Denn indem sie an die ihr zukommende Stelle tritt, sich selbst nur als Potenz, und ein Höheres über sich erkennt, wird sie gegen dieses Höhere zum Seyn, so daß es in ihr als in seinem Stoff oder unmittelbaren Element wirken kann. Indem nun sie selbst in sich immer bleibt, was sie ist, nämlich ewiges, die verneinende Kraft in sich haltendes und verbergendes Ja, ist es kein Widerspruch, wenn jenes Höhere (A^3) die verneinende Kraft in ihr befreit und so mit Besonnenheit und Absicht zu einer andern Welt sie entfaltet. Denn ihre Natur ist nur, daß sie ursprünglich bejahendes Princip sey, das die dunkle Urkraft einschließt; es wird nur gefordert, daß dieß ihr Grund oder Anfang sey: was aber nachfolgender Weise geschieht, hebt jenen ersten Grund nicht auf, bestätigt ihn vielmehr, weil es ihn voraussetzt.

Solange jenes geistige Wesen mit der verneinenden Urkraft im Streit lag, war es, gegen seine Natur, welche ausfließender, ausquellender Art ist, gezwungen nach innen zu wirken, und konnte so

auch der ihrer Hülfe bedürftigen Natur nicht helfen. Nun durch eine höhere Potenz das bejahende Wesen gegen die verneinende Kraft in Freiheit gesetzt ist, kann die Geisterwelt frei ausfließen und nach unten oder in die Natur wirken. Dergestalt, indem das Dritte dem Zweiten eben das ist, was es selbst dem Ersten, entsteht endlich der vollkommenste Einklang, und erst durch das Dritte ist wie mit Einem Hauch zumal das Ganze beseelt.

Aber auch dieses Dritte ist für sich des Bestands unfähig. Denn solang blinde Nothwendigkeit herrschte, da keine Auseinandersetzung der Kräfte war, und jenes reine gegensatzlose Wesen (A^3) nur im Streit gegen die anderen Seyendes seyn konnte, mußte es sich gegen diese als verzehrendes Feuer zurückwenden; wie den Gegensatz die Einheit, so schloß die Einheit der Gegensatz aus; aber eben damit war der Grund zu jener alternirenden Bewegung, zu dem beständigen Wiederaufleben des Gegensatzes, dem beständigen Wiederbeginn gegeben, denn weder die Einheit sollte allein seyn noch der Gegensatz, sondern sowohl die Einheit als der Gegensatz.

Konnte die Einheit (A^3) sich erheben und außer dem Gegensatz seyn, dann konnte auch der Gegensatz außer der Einheit bestehen, und es war kein Widerspruch. Aber dieß war in jener anfänglichen Aequipollenz und Ungeschiedenheit der Principien unmöglich. Da also das seinem Wesen nach freie, aber aus der Nothwendigkeit geborene Princip sich von dem untergeordneten nicht losreißen konnte, und der freie, lebendige Fortschritt von dem Niedereren ins Höhere, vom Höheren ins Höchste gehemmt war, mußte jenes, das nicht vor sich gehen konnte, zurückwirken, und so ein rückgängiger Proceß entstehen, der wie immer mit Verzehrung des vorher Gebildeten (mit Feuer) endete, wie in organischen Körpern, wenn das Untergeordnete so gesteigert wird, daß sein Gegensatz gegen das Höhere und damit die Freiheit des letzteren aufgehoben ist, freiwillige Selbstverbrennung eintritt; nur daß jenes Leben, weil das an sich unsterbliche, das gar nicht nicht seyn kann, immer neu aus der Asche als ein Phönix wieder auflebt, und so der ewige Cirkel entsteht, den wir im Vorhergehenden beschrieben haben.

Wie also das Erste nur durch sein organisches Verhältniß zu dem Zweiten, dieses nur durch ein gleiches Verhältniß zu dem Dritten Bestand haltend wird, das Dritte aber nicht von sich selbst sich erheben, als das, was es ist (als höchste Potenz), zum Actus gelangen kann: so sinkt wieder das Ganze in sich selbst und in die Bestandlosigkeit zurück, wenn nicht dem Dritten geholfen wird, daß es frei und außer dem Gegensatz, als die stille ruhige Einheit, in seiner eignen Lauterkeit wohnen kann.

Aber diese Hülfe kann dem von unten aus der Nothwendigkeit aufgekommenen Wesen durch keine Potenz werden, die selbst wieder zu jener ewigen Natur gehörte; denn in ihm, dem Kind der Ewigkeit, das die nie rastende Zeit gleich von Anfang gebären wollte, um sich mittelst seiner selbst zur Ewigkeit zu erheben, hat die ewige Natur ihr Höchstes erreicht. Also ist hier die Grenze der Natur und Freiheit, des Natürlichen und des Uebernatürlichen. Wäre nichts außer jener blinden Nothwendigkeit, so bliebe das Leben in diesem dunkeln, chaotischen Zustand einer ewig und darum nie beginnenden, ewig und darum nie endenden Bewegung. Aber durch den Anblick der ewigen Freiheit wird auch jenes Höchste der Natur zur Freiheit erhoben, und mit ihm zugleich kommen alle anderen Kräfte zu Bestand und Wesen, indem jede an den ihr gebührenden Ort tritt, und so jede des höheren Einflusses, dessen sie zunächst bedürftig ist, mittelbar aber alle des göttlichen theilhaftig werden.

Wenn nun in jener ersten Potenz, kraft welcher das nothwendige Wesen sich selbst in sich abschloß und nach außen versagte, der erste Grund der Natur, in der zweiten, ihr entgegenstehenden die Geisterwelt erkannt, so können wir über die Bedeutung der dritten nicht wohl zweifelhaft seyn. Sie ist jene allgemeine Seele, durch die das Weltall beseelt wird, die durch den unmittelbaren Bezug zur Gottheit jetzt selbst besonnen und ihrer mächtig ist, das ewige Band sowohl zwischen Natur als Geisterwelt als zwischen der Welt und Gott, das unmittelbare Werkzeug, durch welches Gott allein in die Natur und die Geisterwelt wirkt.

So wird jenes erste wilde Feuer hier zuerst zu ruhigem Stoff gedämpft, der jedoch vielleicht bestimmt ist, in der Folge wieder aufgenommen und in noch höheren Lebensumlauf gesetzt zu werden. Das Eins wird All gegen ein höheres Eins, das Unaussprechliche zum Aussprechlichen gegen das, was ihm das Wort ist; aus dem Vor und Nach, dem ausschließenden Verhältniß, wird ein Zumal, ein mit- und durcheinander-Bestehen, und zwar (was nicht zu übersehen) wird das, was in der Bewegung der Anfang oder das Erste war, jetzt zum Untersten; was das Mittel war, wird auch hier zum Mittleren; was das Ende und das Dritte war, wird zum Höchsten. Vorher war kein Raum, die drei Principien nicht außereinander; jetzt da sie aufgeben ein und dasselbe zu seyn (das Seyende), wird Raum, es wird ein wahres Oben und ein wahres Unten. Der Leser, welcher immer den Blick auf das Fortschreitende geheftet halten muß, wird bemerken, wie hier zuerst aus dem Unfigürlichen etwas Figürliches wird. In jener wilden Bewegung war nur der eine Unterschied, den wir im Körperlichen durch rechts und links bezeichnen, nur Eine Richtung, und zwar die der verneinenden Bewegung, welche wir im Sichtbaren die von der rechten zu der linken nennen, denn die Bewegung war eine in sich selbst hinein- oder zurückgehende, die nur aufstieg, um aufs neue zurückzugehen, indeß die bejahende nur zurückgeht, um wieder aufzusteigen; ein Unterschied, der schon daraus klar wird, daß bei der letzten die streckenden (d. i. positiven) Muskeln die aufsteigende, die beugenden (d. i. negativen) die absteigende Bewegung wirken, in der entgegengesetzten Bewegung aber das Umgekehrte stattfindet.

Indem nun so freiwillig das Leben in sich jenes organische Verhältniß angenommen und des Bezugs zu dem Höchsten fähig geworden, indem ersinkt es und wird der lauteren Gottheit wirklich zum Seyn. Diese aber, die an oder in sich selbst weder seyende noch nicht seyende, wird eben dadurch seyend gegen das ihr untergeordnete und mit ihr in Bezug stehende Leben. Jetzt ruht sie auf der ewigen Natur und hält über ihr, nicht anders als wie die Sonne über der Erde, der Vogel über seiner Brut. Wer unedel dieß Gleichniß finden sollte, der

vergleiche nur das ausdrucksvolle Wort, das Genes. 1, 2 steht, nach seiner Grundbedeutung. Nun erkennt die Gottheit in ihr die eigne ewige Natur, und ist von nun an, obwohl frei gegen sie und weder an sie gebunden noch mit ihr verwachsen, dennoch von ihr unzertrennlich.

Hier nun ist zu erwarten, daß der Einwurf ausbreche, der längst dem Leser auf der Seele gelegen. Also geht jener Zustand des Widerspruchs dem seyenden Gott voran. Gott ist nicht von aller Ewigkeit seyend, wie er doch seyn muß und nach dem allgemeinen Glauben ist. Es geht etwas und zwar ein chaotischer, widerspruchsvoller Zustand in der göttlichen Natur dem seyenden Gott voran. Uebel würde es allerdings um den ganzen Grund unsrer Lehre aussehen, wenn diese Folgen statthaft wären. Wir antworten daher: Gott kann nie seyend *werden*, er ist von Ewigkeit seyend. Aber was folgt daraus? Nichts, als daß jene Scheidung ebenfalls von Ewigkeit geschehen ist; von Ewigkeit das Nothwendige der Freiheit unterthan ist. Durch die seyende Gottheit, durch jenes übernatürliche Wesen der Freiheit ist der Urzustand des Widerspruchs, jenes wilde Feuer, jenes Leben der Sucht und Begierde, als Vergangenheit gesetzt, aber, weil die Gottheit, von Ewigkeit seyend, niemals seyend werden kann, als eine ewige Vergangenheit, als eine Vergangenheit, die nicht erst dazu geworden, die gleich uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war.

Wollten wir den reinen Weg der geschichtlichen, d. i. wissenschaftlichen, Darstellung wandeln, so müßten wir das, was Gott als seine ewige Vergangenheit in sich hat, auch als das Erste, als das wirklich Vorausgehende von Gott behandeln; die Betrachtung, daß es seine *ewige* Vergangenheit ist, durfte uns nicht daran hindern; Gott selbst erkennt jenes Leben als das durch ihn und also auch in Bezug auf ihn Vergangene; daß es ein *ewig* Vergangenes ist, ist nur die letzte Bestimmung, die wir zu dem ganzen großen Begriff hinzufügen, dessen Erkenntniß der Gewinn der ganzen bisherigen Untersuchung ist.

Denn eigentlich haben wir nichts errungen als den vollständigen Begriff der Gottheit, die das an oder in sich selbst weder Seyende noch Nichtseyende, durch den ewigen Bezug zu ihrer Natur, zu dem

beziehungsweise Aeußeren ihrer selbst, ewig seyend ist. Wie sollten wir in diesen Begriff eindringen, seine Fülle erfassen, wenn wir nicht stückweis zu Werke gingen, mit dem Vorbehalt, am Ende den ganzen vollendeten in Einem Blicke zu zeigen?

Bekannt genug ist, wie die meisten oder alle, die vor uns dieses Werk begonnen, einen ganz andern Ausgang genommen. Alle gehen davon aus, die Gottheit an sich selbst sey eine ewige Stille, ganz verschlungen in sich selbst, aufgehend in sich selbst, und bis hierher reden sie wenigstens verständliche Worte. Wenn sie aber dann weiter fortfahren und sagen: aber in ihrer Offenbarung habe die an sich naturlose Gottheit, die ewige Freiheit Natur angenommen, oder dann sey jenes Wesen hervorgetreten, oder dann habe es aus sich selbst etwas herausgesetzt, und mit diesem Hervortreten oder Herausetzen beginne dann Leben, Bewegung und Offenbarung, so reden sie sich selbst und andern unverständliche Worte. Denn wie das, was an sich naturlos und außer aller Sucht und Begierde ist, Natur *angenommen*, oder das, was erst rein in sich völlig aufgegangen, in sich selber in einem folgenden Moment oder Akt (denn anders ist es doch nicht zu denken) ohne Grund oder veranlassende Ursache aus sich selbst heraustreten, seine ewige Einheit und Stille selber aufheben oder unterbrechen könne: dieß ist schlechterdings mit keiner Art von Gedanken begreiflich zu machen.

Schon im Vorhergehenden ist bewiesen worden, daß der höchste und reinste Begriff der Gottheit, der allgemein zugestanden ist und bereits dem ontologischen Argument zu Grunde gelegen, daß jener Begriff, vermöge dessen in ihm das Wesen auch das Seyn und das Seyn das Wesen ist, nothwendig auf den andern führt, daß die Gottheit das an sich selbst weder Seyende noch nicht Seyende ist. Nun wird aber wie mit Einer Stimme verlangt, daß sie seyend sey; Vernunft und Gefühl befriedigt kein Gott, der ein lauteres Es ist, sie verlangen einen, der *Er* ist.

Nun war dieß die Frage aller Zeiten, wie die lautere, an sich weder seyende noch nicht seyende Gottheit seyend seyn könne; die andere, wie die an sich unoffenbare, in sich verschlungene Gottheit offenbar,

äußerlich werden könne, ist im Grund nur ein anderer Ausdruck derselben Frage.

Welche Antwort nun auch menschlicher Witz ersinnen mochte, auf keinen Fall durfte sie von der Art seyn, daß Gott im seyend-Seyn aufhörte der an sich selbst übersetzende zu seyn. In Gott ist kein Wechsel und Wandel; Gott kann nicht aus dem Verborgenen dermaßen ein offenbarer werden, daß er aufhörte der verborgene zu seyn; nicht aus dem übersetzenden dermaßen ein setzender, daß er aufhörte der an sich übersetzende zu seyn; nicht, wie auf der galiläischen Hochzeit Wasser in Wein verwandelt worden, kann jene höchste Geistigkeit und Unfaßlichkeit Gottes in Begreiflichkeit und Faßlichkeit verwandelt werden.

Unstatthaft an sich selbst sind daher schon alle Versuche, welche jene Frage durch irgend eine Art von Bewegung in Gott selbst, wär' es auch eine ewige, beantworten wollen. Denn es möchte nun eine nothwendige oder freiwillige Bewegung seyn, durch die er in das vom Wesen verschiedene Seyn überginge, so wäre er im ersten Fall gleich uranfänglich unfrei, nicht, wie er ist und seyn muß, die ewige Freiheit; im andern Fall aber käme er, weil in der Bewegung schon wirkend, d. i. wirklich und setzend, nicht als das an sich weder Setzende noch nicht Setzende an in dem Seyn; in beiden Fällen also wäre er setzend nicht als das lautere Wollen, als die ewige Freiheit, d. h. nicht als das, was er ist. Aber unmöglich ist, daß irgend etwas setzend werde auf Kosten und gleichsam mit Verlust dessen, was es ist.

Es gibt schlechterdings nur Eine Auflösung jener Frage. Da Gott an sich selbst weder setzend noch nicht setzend ist, auch nicht durch eine Bewegung in ihm selber setzend werden kann, sondern immer, auch nun wirklich existirend, an sich selbst das Uebersetzende bleiben muß: so kann er überall nicht in sich, sondern nur beziehungsweise gegen ein anderes setzend seyn oder (ewiger Weise) werden; und auch dieses nur, sofern ihm dieses das Seyn, oder ein solches ist, das zu ihm nur im Verhältniß des Seyns stehen kann.

Dieses nun ist an sich klar genug und daß es nicht leicht jemand bestreiten wird. Aber woher nun jenes Andere? Diese Frage, die

schwierig ist auch wegen der Natur des Anderen. Denn da es sich gegen die Gottheit nur als Seyn soll verhalten können, so scheint es also das seiner Natur nach nicht Seyende seyn zu müssen, das nicht seyend ist, nicht wie das Höchste, weil es über, sondern weil es unter dem Seyenden ist. Und doch kann es auch kein ganz und gar Nichtseyendes seyn. Es muß also etwas seyn, das nicht ein an sich nicht Seyendes ist, das nur gegen das Höchste ein nicht Seyendes wird.

Woher also dieses räthselhafte Andere? Bekannt sind die Versuche, die von den frühesten Zeiten gemacht worden, darüber Licht zu geben. Der älteste scheint die Lehre, daß der Urstoff alles von Gott Verschiedenen aus der Gottheit ausgeflossen, obwohl gewiß ist, daß manches jetzt Emanationslehre heißt, das einen ganz andern Sinn hatte. So wenig sie erklärt und selbst erklärbar ist, hat sie doch den Vorzug, daß sie die Gottheit in ihrer ursprünglichen Stille und Freiheit läßt. Nur ein unselig Mittelding zwischen dieser und der gewöhnlichen Lehre ist, daß Gott vor dem Beginn der Dinge Etwas (nach einigen gar Sich Selbst) aus sich herausgesetzt habe, das die Anlage zur künftigen Schöpfung enthalten. So war denn jene stille Gottheit, eh' sie sich gleichsam absonderte, gleich ursprünglich mit dem Urstoff der künftigen Welt belastet.

Der Wahrheit am ähnlichsten ist immer noch die unter den Theologen geltende Vorstellung, Gott sey von der ersten Grundlage des von ihm Verschiedenen nicht durch eine äußere Handlung oder Bewegung, sondern durch seinen bloßen Willen die ruhende Ursache. Diese also haben etwas von der Wahrheit gesehen, aber den richtigen Begriff im Ausdruck wieder entstellt, indem sie jenen Willen von Gott unterschieden. Denn er sey nun ein ewiger (wie einige ausdrücklich lehren), oder ein nicht ewiger, so ist im ersten Fall nicht einzusehen, wie dieses Wollen in der lautern Ewigkeit von der Gottheit selbst unterschieden seyn soll, besonders da die Geistvollsten jederzeit gelehrt, alles, was in Gott, sey selbst Gott, und der Wille Gottes nichts anderes als der wollende Gott selbst; im andern aber nehmen sie in der Ewigkeit ein Entstehen, in der lauteren Gottheit einen Uebergang von Nichtwollen zu

Wollen an, welches ohne dazwischentretende Veranlassung ganz undenkbar ist.

Das Wahre ist, daß Gott selbst und wesentlich ein ruhender Wille (die lautere Freiheit ist), und daß, wenn dieser ist, nothwendig und unmittelbar auch das Andere seyn muß. Hiernach könnte die Lehre der Theologen so vorgetragen werden: Gott ist die Ur-Sache jenes Anderen, nicht die bewirkende, sondern die stille, die wesentliche, es bedarf nichts als jenes ins Wesen verschlungenen Seyns, damit das Andere sey. Denn da jenes Seyn als solches nicht seyn, und doch auch in dieser Abgezogenheit nicht bleiben kann, so setzt es unmittelbar und ohne alle Bewegung eben durch seine Lauterkeit jenes Andere, das ihm das Seyn ist. Denn gleichwie jenes reine elektrische Feuer, das seiner Natur nach ausstrahlend und mittheilsam ist, keinen Augenblick als dieses seyn kann ohne seinen Gegensatz, ja nur ist, indem es diesen erweckt, gleichwie also dieses ohne besondere Wirkung durch seine Reinheit und Abgezogenheit selbst sein Gegentheil verursacht; oder gleichwie ein Feuer, das ohne einen Stoff nicht wirklich seyn kann, wenn es nothwendig wirklich wäre, unmittelbar und ohne Bewegung durch sein bloßes Wesen den Stoff setzen würde: so bedarf es, damit jenes Andere sey, nur der Gottheit selbst, als eines reinen und von allem Seyn abgezogenen Geistes.

Allein nach dieser Vorstellung, welche der alten Lehre vom Satz, welchem von selbst der Gegensatz folgt, ähnlich wäre, verändert sich jener erste Begriff der Gottheit, in welchem nichts als die lautere Geistigkeit gedacht wird. Denn da Gott nicht durch seinen besonderen Willen, sondern durch sein bloßes Wesen Ursache des Anderen ist, so ist dieß Andere etwas, das zwar nicht sein Wesen ist, aber doch etwas, das zu seinem Wesen und zwar natürlicher und untrennlicher Weise gehört. Es folgt also, wenn die reine Gottheit = A, jenes Andere = B ist, daß der vollständige Begriff der seyenden, lebendigen Gottheit nicht bloß A, sondern A + B ist.

Es scheint also, daß auch auf dem andern Wege (da man von der lautern Geistigkeit ausgeht) auf eben jenen Begriff von der Gottheit zu

kommen sey. Allein dieser Weg oder diese Verbindung würde doch höchstens eine dialektische, niemals aber eine historische, d. h. eigentlich wissenschaftliche, seyn können. Wir können mit unsern Gedanken nicht auf jene Abgezogenheit zurückgehen. Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; diese Syntheſe ist unser erstes, unser ältestes Denken. Wir wissen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zusammenhang seines höchsten geistigen Lebens mit einem natürlichen ist das Urgeheimniß seiner Individualität, das Wunder des unauflöslichen Lebens, wie bedeutungsvoll einer der Apostel sich ausdrückt (Hebr. 7, 16).

Wenn wir aber den Gedanken jener Syntheſe, wie es denn nicht anders seyn kann) wissenschaftlich erzeugen wollen, so müssen wir von dem ausgehen, was Gott in dieser Syntheſe selbst als seine ewige Vergangenheit setzt, und was in ihm auch unter keiner andern Form als der der Vergangenheit gesetzt seyn kann.

Vergangenheit, ein ernster Begriff, allen bekannt, und doch von wenigen verstanden. Die meisten wissen keine, als die in jedem Augenblick durch eben diesen sich vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte entschiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen sich wohl einer solchen? Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Wohlthätig und förderlich ist dem Menschen, etwas, wie man sagt, hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, auch etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureißen, ist fähig sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht; und schon aus diesen sittlichen Betrachtungen würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu Grunde liegt.

Die Metaphysiker stellen sich zwar an, als gäbe es einen von aller

Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit. Sie mögen Recht haben, wenn sie von jener nach außen völlig wirkungslosen Ewigkeit reden, die gegen alles andere, wie wir gezeigt, als ein Nichts ist; von dieser ist der Begriff der Gegenwart so gut als der der Vergangenheit und der Zukunft ausgeschlossen. Aber sobald sie von einer wirklichen lebendigen Ewigkeit reden wollen, wissen sie nicht anders, als daß sie ein beständiges Nun, eine ewige Gegenwart sey; wie es ja für die Zeit, als der Ewigkeit Widerspiel, (auch) für jene ewige Zeit) keinen andern Begriff gibt, als daß sie die ewige Nichtgegenwart ist.

Aber wenn sich keine Gegenwart denken läßt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, so auch keine ewige Gegenwart, der nicht eine ewige Vergangenheit zu Grunde liegt.

Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschließt, sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Ueberwindung der Zeit; wie die sinnvolle hebräische Sprache Sieg (den sie unter den ersten Eigenschaften Gottes setzt) und Ewigkeit durch Ein Wort (Naezach) ausdrückt.

Kein Leben ist ohne gleichzeitiges Sterben. Im Akt selbst, wodurch ein seyend-Seyn (Existenz) gesetzt wird, muß eines ersterben, damit das andere lebe. Denn das Seyende kann sich als solches nur über einem nicht Seyenden erheben. Im Augenblick, da ein organischer Körper werden soll, muß die Materie ihre Selbständigkeit verlieren und dem eigentlichen Wesen zur bloßen Form werden.

Jede Art von Leben ist eine Folge und Verkettung von Zuständen, da jeder vorhergehende Grund, Mutter, gebärende Potenz des folgenden ist. So ist das natürliche Leben die Staffel zum geistigen; früher oder später kommt es an einen Punkt, da es nicht bleiben und doch auch von sich selbst nicht weiter kann, und eines höhern bedürftig ist, um über sich selbst gehoben zu werden. Wie das Naturleben im Menschen, wenn es die höhere geistige Potenz nicht finden kann, der innern Unruhe, jener Hin- und Her-Bewegung ohne Sinn und Zweck, die das Eigenthümliche des Wahnsinns ist, anheimfällt: so scheint im Großen die Erde ihre Gliederung, den Einklang aller ihrer Schöpfungen und

damit die Ruhe erst gefunden zu haben, nachdem sich das Natürliche in ihr bis zur Berührung mit dem Geistigen durch den Menschen erhoben. Aber auch im natürlichen Leben findet sich eine solche Folge von Zuständen, da immer der vorhergehende dem folgenden zur Vergangenheit wird. Die Gesundheit und Vollkommenheit des Lebens beruht nur auf der Stetigkeit der Fortschreitung, der ungehemmten Folge der Potenzen, und wie alle Krankheiten Folgen gehemmter Fortschreitung (Entwicklungskrankheiten) sind, so alle Mißgeburten nur Folge der unterbrochenen, gehemmten Steigerung. Denn kann die Natur die ihr helfende, sie ins Höhere verklärende Potenz nicht finden, so muß sie wohl, weil der Trieb des Fortschreitens nicht aufhört, weil sie nicht bleiben und doch auch nicht weiter kann, in ein mißgeformtes Leben ausschlagen.

Auch im göttlichen Leben, wie in allem andern, ist Bewegung, Fortschreitung. Die Frage ist nur, wie dieß göttliche Leben in jener Beziehung sich wieder von allem andern, namentlich dem menschlichen, unterscheide.

Zuerst also dadurch, daß jene Folge und Verkettung im menschlichen Leben auflöslich, im göttlichen unauflöslich ist. Gott ist in einer beständigen Erhebung; die Wege des Herrn sind gerecht, wie die Schrift sich ausdrückt, d. h. gerad' vor sich, alles Rückgängige ist gegen seine Natur. Darum kann er jenes in einem beständigen Cirkel umlaufende Leben nur als eine ewige Vergangenheit in sich haben.

Die Auflöslichkeit des Lebens oder die Möglichkeit, daß die Stetigkeit des Uebergangs von der niederen in die höhere Potenz aufgehoben wird, ist die Ursache der Krankheit und des natürlichen wie des geistigen Todes. Darum heißt Gott der allein Unverderbliche und der allein Unsterblichkeit hat.

Ein zweiter Unterschied ist, daß jene Folge in Gott eine wirkliche, doch darum keine in der Zeit vorgegangene ist. In einem und demselben Akt (dem Akt der großen Entscheidung) wird 1 (die erste Potenz) als das Vorhergegangene von 2, 2 als das Vorhergegangene von 3, und so wieder das Ganze (1, 2, 3) als das Vorhergegangene von 4 gesetzt, d. h. es wird in der Ewigkeit selbst eine Folge, eine Zeit

inbegriffen; sie ist keine leere (abstrakte) Ewigkeit, sondern die selbst Zeit in sich überwunden enthält.

Das, was das All ist, ist vor dem Eins, die Nothwendigkeit vor der Freiheit, die Natur vor dem, was außer und über aller Natur ist, und doch ist hier keine Zeit, weil alles in dem nämlichen untheilbaren Akt begriffen ist. Kein Leben ist ohne Ueberwindung des Todes, und wie jedes Daseyn als Gegenwart auf einer Vergangenheit beruht, so insbesondere jenes Daseyn, das eigentlich in Selbstgegenwärtigkeit besteht, das seiner selbst bewußte Daseyn.

Ein ewiges Bewußtseyn läßt sich nicht denken, oder es wäre der Bewußtlosigkeit gleich. Zwar jenes höchste Seyn, das hier auch das Wesen selber ist, muß an sich auch das lauterste Wissen seyn, weil Seyendes und Seyn (Subjekt und Objekt) in ihm ganz eins sind (hieher gehört die bekannte Gleichung: das höchste Seyn = dem höchsten Wissen). Aber das, was das lautere Wissen, ist darum von sich selbst noch nicht das Wissende. Nur gegen ein anderes, das ihm das Seyn ist, kann das höchste Seyn sich als das Seyende, jenes lautere Wissen sich als das Wissende verhalten und so in Actus erhöht werden.

Es gibt kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtseyn) ohne ein Vergangenes zu setzen. Es gibt kein Bewußtseyn ohne etwas, das zugleich ausgeschlossen und angezogen wird. Das, welches sich bewußt ist, schließt dasjenige aus, dessen es sich bewußt ist, als nicht sich selbst, und muß es doch auch wieder anziehen, eben als das, dessen es sich bewußt ist, als doch sich selbst, nur in anderer Gestalt. Dieses im Bewußtseyn zugleich Ausgeschlossene und Angezogene kann nur das Bewußtlose seyn. Darum hat alles Bewußtseyn das Bewußtlose zum Grund, und eben im Bewußtwerden selbst wird es von dem, das sich bewußt wird, als Vergangenheit gesetzt. Nun ist freilich nicht zu denken, daß Gott eine Zeitlang bewußtlos gewesen, dann bewußt geworden sey; wohl denkbar ist aber, daß in demselbigen untheilbaren Akt des Bewußtwerdens zumal das Bewußtlose und das Bewußte von Gott gefaßt worden, dieses als das ewig Gegenwärtige, jenes aber mit der Bestimmung des ewig Vergangenen.

Das Bewußtseyn besteht nur im Akt des Bewußtwerdens, und so läßt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtseyn, nur ein ewiges Bewußt-werden denken. Und so ist denn auch jener Rapport, in den die ewige Freiheit mit der Natur tritt, nichts als das ewige zu-sich-selber-Kommen des Höchsten. Die lautere Gottheit, indem sie der Natur sich verbündet, kommt nicht zu einem Fremden, sie kommt in ihr Eignes (εἰς τὰ ἴδια), und erkennt sie als ihre eigne ewige Natur. So erkennt auch das in sich ewig Beginnende in jenem lauteren Geist nicht einen andern und von ihm verschiedenen Gott, sondern nur sein eignes höchstes Selbst.

Die meisten fangen davon an, daß sie eine Offenbarung der Gottheit erklären wollen. Aber das, was sich geben soll, muß zuvor sich selbst haben, was sich aussprechen will, erst an sich selber kommen, was anderm offenbar werden, früher sich selbst offenbar seyn. Aber alles, das an sich kommen soll, muß sich suchen, es muß also etwas in ihm seyn, das sucht, und das gesucht wird. Jenes kann aber nicht eins seyn mit diesem, und beide müssen der Wurzel nach auch immer voneinander unabhängig bleiben, damit ewig etwas sey, das gesucht werde, und etwas, das suche und finde, und eine ewige Freude des Findens und des Gefundenwerdens. Nur so läßt sich ein Bewußtseyn denken, das ewig lebendig ist. Dieses Bewußtseyn, das auf dem Durchbrechen und Ueberwinden eines Entgegengesetzten beruht, ist nicht ein stillstehendes, todtes, sondern ein ewig lebendiges, immer neu entstehendes.

Besondere Schwierigkeit aber hat für den tiefer Denkenden die Erklärung, wie das Ewige sich seiner Ewigkeit bewußt werden könne, obschon die meisten leichten Fußes darüber hingehen. In der leeren, abgezogenen Ewigkeit läßt sich überall kein Bewußtseyn denken; das Bewußtseyn der Ewigkeit kann sich nur aussprechen in jenem Wort: Ich bin, der da war, der da ist, und der da seyn wird; oder inniger in dem unübersetzlichen Namen, den sich der höchste Gott gegen Moses gibt, und der in der Grundsprache mit denselben Worten die verschiedenen Bedeutungen ausdrückt: Ich bin, der ich war, Ich war, der ich seyn

werde, Ich werde seyn, der ich bin. Das Bewußtseyn einer solchen Ewigkeit ist ohne eine Unterscheidung von Zeiten unmöglich. Aber wie soll sie das Ewige, das sie in sich nicht findet, unterscheiden, außer an einem andern? Dieses andere ist dem Geist der Ewigkeit die Natur, zu der er in Bezug ist. An ihr erkennt er sich als den, der war, weil er sie als seine ewige Vergangenheit setzt, also auch Sich als den, der ewig seyend seyn mußte, da sie nur gegen Ihn, den Seyenden, Vergangenheit seyn kann. Dadurch gibt er seiner Ewigkeit selbst wieder die Ewigkeit zum Grund, oder setzt sie vielmehr als eine völlig grundlose, die wieder nur auf einer Ewigkeit ruht. Er erkennt sich an ihr als den, der ist, als den ewig Gegenwärtigen im Gegensatz mit dem, das vor ihm als ein ewig Vergangenes ist. An ihr erkennt er sich als den, der seyn wird, weil er sich als die ewige Freiheit gegen sie und damit sie als den möglichen Vorwurf eines zukünftigen Wollens erblickt. Er erkennt sich als den, der nicht allein war, ist und seyn wird, sondern der auch Derselbe ist als der, der war, ist und seyn wird, weil er nur als dasselbe in Wesen verschlungene Seyn ist, das er ewig war, und auch in der ganzen Zukunft nur als das seyn kann, das er ist, nämlich als jenes wesentliche Seyn.

Denn noch ist er als das an sich weder Seyende noch nicht Seyende: er ist als dieses seyend nur gegen das, was ihm das Seyn ist, nicht in sich; noch ist er die ewige Freiheit gegen das Seyn, die ewige Macht, sich in ihm und durch dasselbe zu verwirklichen, aber noch hat er sich nicht erklärt, noch ist er der Wille, der ruht, der nicht wirklich will.

Es ist ein so natürlicher Gedanke, weil jene Natur das erste Aeußere und Sichtbare Gottes ist, sie als den Leib der Gottheit, jenes Ueberseyende aber als den Geist zu betrachten, der diesen Leib regiert. Allein zuerst ist die ewige Natur ein Ganzes aus Leib, Seele und Geist. Sodann sind diese drei aneinander gekettet, und machen im unfreien, ungeschiedenen Zustand zusammen jenes Rad der Natur aus, das auch im Menschen das eigentlich Innere ist. Aber der Geist der Ewigkeit ist nicht an die Natur gebunden, sondern bleibt in ewiger Freiheit gegen sie, obgleich er sich nicht von ihr trennen kann. Denn als die

ewig heilende, versöhnende Potenz, als das ewige Wohlthun selber kann er sich nur fühlbar werden in diesem Bezug.

Wollte man daher (wie es denn wohl recht ist) eine menschliche Vergleichung für dieß Verhältniß suchen, so wäre es diese. Die ewige Natur ist dasselbe in Gott, was im Menschen seine Natur ist, sofern unter dieser das ganze aus Leib, Seele und Geist Bestehende gedacht wird. Sich selbst überlassen ist diese Natur des Menschen, wie die ewige, ein Leben der Widerwärtigkeit und Angst, ein unaufhörlich verzehrendes, unablässig sich selbst wieder erzeugendes Feuer. Auch sie bedarf der Versöhnung, wofür das Mittel nicht in ihr selbst, sondern außer und über ihr liegt. Nur durch den Geist Gottes, der darum der Geist von oben heißt, kann sie wiedergeboren werden, d. h. dem alten Leben entkommen, es als Vergangenes setzen und in ein neues Leben übergehen. Nicht also wie sich Geist oder Seele zum Leib, sondern wie sich zur ganzen Natur des Menschen jener göttliche, nicht ihm eignende Geist verhält, jener Führer zum Leben, wie er schon in den alten Geheimnissen genannt wurde, verhält sich auch jenes Uebersehende zu der mit ihm in Bezug stehenden Natur.

Aber wie der ewige Geist, frei und an nichts gebunden, über der Natur hält, so ist auch diese nicht gezwungen, sondern freiwillig ihm unterthan. Der Anblick und die Gegenwart jener wesentlichen Lauterkeit hat auf die Natur keine andere Wirkung als die, sie in Freiheit zu setzen, so daß sie der Scheidung nachgeben, oder sich ihr widersetzen und dem Leben der Sucht und Begierde aufs neue anheimfallen kann. Die Natur bewährt sich aber durch diese Freiwilligkeit der Unterwerfung als göttliche Natur, als die schon an sich göttlich war, außer jenem Bezug zu der lauteren Gottheit. Sie selbst, erst in Freiheit gesetzt, überwindet sich selbst durch die Kraft des Höchsten, und setzt ihr eignes Leben, sofern es ein eignes, von Gott verschiedenes ist, als Vergangenheit.

So sollte denn nichts auf bloßer Nothwendigkeit ruhen und die höchste Freiwilligkeit schon in den ersten Anfängen des Lebens die unumschränkte Freiheit Gottes beurkunden.

Gleich uranfänglich hat sich also die Natur unterworfen, nicht vermöge ihres eignen oder natürlichen Willens, sondern genöthigt durch die Noth (dieß ist der Sinn des οὐχ ἑκοῦσα, Röm. 8, 20, wo indeß von einer späteren Unterwerfung die Rede ist), wohl aber um deß willen, der sie unterworfen, und auf Hoffnung, daß auch sie dadurch frei werden und von der Knechtschaft (blinden Nothwendigkeit) jenes ewig vergänglichen, sich selbst verzehrenden Wesens in eine unvergängliche Herrlichkeit erhoben werden soll.

Aber eben darum, weil sie nur freiwillig unterthan ist, behält sie noch immer die Möglichkeit in sich, wieder von jener Ordnung abzuweichen und in ein eignes von Gott abgewendetes Leben zurückzugehen. Sie hat in der Unterwerfung nicht auf das Seyn überhaupt, nur auf das eigne von Gott unabhängige Leben Verzicht gethan, und auch dieses nicht der Wurzel oder der Möglichkeit, sondern nur der Wirklichkeit nach aufgegeben. Also bewahrt sie auch in dieser Unterwerfung einen eignen Selbstbewegungsgrund, einen Quell der Freiheit, der nur nicht zur Wirkung (zum Actus) kommt, sondern immer in der bloßen Möglichkeit (Potentialität) stehen bleibt.

Wär' auch nicht neidlos, wie Platon sagt, die Gottheit, sie könnte die Kräfte dieses Lebens schon darum nicht aufheben, weil sie damit ihre eigne Lebendigkeit, den Grund ihres seyend-Seyns aufheben müßte.

Ja wenn jene Verbindung, durch welche Gott allein lebendiger Gott ist, selbst keine todte, sondern eine ewig bewegliche ist, müssen wir sogar jenes der Gottheit jetzt unterthane Leben in der beständigen Bereitschaft denken, als eignes hervorzutreten, damit keine blinde Unterwerfung, sondern eine ewige Wonne sey, eine Milderung des Suchens (der Sucht), eine ewige Freude des Findens und Gefundenwerdens, des Ueberwindens und Ueberwundenwerdens.

Wie in dem gesunden Leib nur dadurch ein Gefühl von Gesundheit ist, daß die ihm vorstehende Einheit das stets zum Hervortreten bereite falsche Leben, die von dem Einklang abweichende und ihm widerstrebende Bewegung beständig niederhält: so wäre in Gott kein Leben und keine Freude des Lebens, wären nicht die jetzt untergeordneten Kräfte in der

beständigen Möglichkeit, den Widerspruch gegen die Einheit anzufachen, aber auch unablässig wieder beruhigt und versöhnt durch das Gefühl der wohlthuenden Einheit, von der sie niedergehalten werden.

Und hier kommen wir denn auf einen neuen oder vielmehr nur gesteigerten Begriff von dem nicht Seyenden. Jenes anfängliche Leben der blinden Nothwendigkeit konnte kein seyendes heißen, weil es niemals eigentlich zum Bestand, zum Seyn gelangte, sondern nur im Streben und der Begierde nach Seyn stehen blieb. Jetzt ist ihm diese Begierde gestillt, inwiefern es in jener Unterordnung nun wirklich zum ruhenden Seyn gelangt ist; aber sie ist ihm nur gestillt, inwiefern es sich unterworfen, d. h. inwiefern es sich als ein Seyendes niedererer Ordnung, als ein beziehungsweise nicht Seyendes erkannt hat.

Nun behaupten wir die Möglichkeit, daß eben dieses jetzt nicht Seyende aus diesem Zustand der Potentialität heraustreten und sich wieder zum Seyenden zu erheben trachten könne. Hierdurch entsteht ein gesteigerter Begriff des nicht Seyenden, den wir in Natur und Leben oft genug anzuerkennen genöthigt sind, und der uns handgreiflich überführt, daß es wohl etwas Mittleres gebe zwischen dem, das ist, und zwischen dem Nichts; nämlich das, was nicht ist, auch nicht seyn soll, aber doch zu seyn trachtet. Es ist nicht, weil es nur zu seyn trachtet, und es ist nicht nichts, weil es doch auf gewisse Art seyn muß, um zu begehren.

Niemand wird behaupten, daß die Krankheit ein eigentliches, ein wahrhaft lebendiges Leben (vita vere vitalis) sey, und doch ist sie ein Leben, nur ein falsches, nicht ein seyendes, aber das sich aus dem nicht-Seyn zum Seyn erheben will. Der Irrthum ist keine wahre, d. h. wirkliche Erkenntniß, und doch nicht Nichts; oder zwar ein Nichts, aber das Etwas zu seyn trachtet. Das Böse ist innerlich Lüge und alles wahren Seyns ermangelnd; doch ist es, und zeigt eine furchtbare Wirklichkeit, nicht als ein wahrhaft Seyendes, wohl aber von Natur als ein solches, das seyend zu seyn trachtet.

Jenes anfängliche blinde Leben, dessen Natur nichts als Streit, Angst und Widerspruch ist, wenn es jemals für sich, wenn es nicht

von Ewigkeit durch ein höheres verschlungen und in die Potentialität zurückgesetzt war, konnte darum doch weder ein krankhaftes noch ein böses heißen; denn diese Begriffe werden erst möglich, nachdem es der besänftigenden Einheit unterthan, aber zugleich frei ist, hervorzutreten, sich ihr zu entziehen und in seine eigne Natur einzugehen.

Wenn ein organisches Wesen erkrankt, kommen die Kräfte zum Vorschein, die zuvor in ihm verborgen lagen; oder wenn sich das Band der Einheit ganz auflöst, und die zuvor einem Höheren unterthane Lebenskräfte von dem beherrschenden Geist verlassen frei ihren eignen Neigungen und Wirkungsweisen folgen können, dann offenbart sich, welches Schreckliche, von dem wir während des Lebens keine Empfindung hatten, durch diesen Lebenszauber niedergehalten war, und was noch eben Gegenstand der Verehrung oder Liebe war, wird ein Gegenstand der Furcht und des schrecklichsten Abscheus. Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich aufthun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsterniß begraben seyn sollten: dann erst wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist.

Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne.

In sich selbst ist also jenes durch Gott vergangen oder ins Verborgene gesetzte Leben noch immer, was es zuvor war; noch schlummern in ihm die Kräfte jenes verzehrenden Feuers, nur beschwichtigt und gleichsam beschworen durch jenes Wort, durch welches das Eins All geworden; könnte man jene versöhnende Potenz hinwegnehmen, augenblicklich würde es wieder jenem Leben des Widerspruchs und der verzehrenden Begierde anheimfallen. Aber durch die Kraft von oben nimmt die Natur gleichsam sich selbst gefangen und überwindet ihre eigne Nothwendigkeit, freiwillig der Scheidung sich hingebend und dadurch

die ewige Luſt und Lebensfreude der an ſich nicht ſeyenden und unergreiflichen Gottheit.

Bis hieher ſind wir dem unaufhaltſamen Lauf der Unterſuchung ſtetig gefolgt, die keine Unterbrechung geſtattete, weil erſt mit der letzten hinzugefügten Beſtimmung das Eine und Ganze, deſſen Begriff wir wollten, vollendet war. Denn alles Bisherige war, in der gewöhnlichen Sprache zu reden, nichts anderes als die vollſtändige Conſtruktion der Idee Gottes, die ſich nicht in eine kurze Erklärung faſſen oder gleich einer geometriſchen Figur mit Grenzen umſchreiben läßt. Was wir bisher (ſoweit möglich) beſchrieben, iſt nur das ewige Leben der Gottheit; die eigentliche Geſchichte, die wir uns vorgeſetzt zu beſchreiben, die Erzählung jener Folge freier Handlungen, durch welche Gott von Ewigkeit beſchloſſen ſich zu offenbaren, kann erſt von jetzt an beginnen.

Doch ehe wir uns dem Lauf dieſer Geſchichte überlaſſen, ſey uns verſtattet, bei dem bisher Geſundenen noch eine Zeitlang betrachtend zu verweilen. — Alles kommt darauf an, jene Einheit in Gott zu faſſen, die zugleich Zweiheit iſt, oder umgekehrt die Zweiheit, welche zugleich Einheit iſt. Wäre Gott mit ſeiner ewigen Natur einerlei oder an ſie gebunden, ſo wäre nur Einheit. Wären beide völlig außereinander und getrennt, ſo wäre nur Zweiheit. Aber der Begriff jener Einheit, die, weil ſie eine freiwillige iſt, eben darum eine Zweiheit einſchließt, iſt dieſen Zeiten völlig fremd. Dieſe wollen nur Einheit, und wollen in Gott nichts als Geiſt und lauterſte Einfachheit wiſſen.

Nun iſt zwar zur Evidenz erwieſen worden, daß die Gottheit an und für ſich ſelbſt oder als der lauterſte Geiſt über alles Seyn erhaben ſey; woraus von ſelbſt folgt, daß ſie ohne eine ewige — nicht zeugende, aber gebärende, ſie ins Seyn bringende — Potenz nicht ſeyn könnte, daß alſo ihr lebendiges wirkliches Daſeyn nicht ein ſtillſtehendes, todtes, ſondern eine ewige Geburt ins Seyn iſt, deren Mittel und Werkzeug darum im eigentlichſten Verſtand die ewige Natur (die gebärende Potenz) von Gott heißt.

Aber wir wiſſen, wie Gründe der Wiſſenſchaft im Augenblick wenig

vermögen gegen eine eingewurzelte Sinnesart, besonders wenn sie mit Einbildungen hoher Geistigkeit verbunden ist, wie die jetzt herrschende sogenannte reine Vernunftreligion, die Gott um so höher zu stellen meint, je reiner sie alle lebendige Bewegungskraft, alle Natur von ihm hinweggenommen hat.

Nun ließe sich wohl zeigen, wie ganz und gar modern diese Vorstellungsart ist. Denn unsere ganze neuere Philosophie ist nur wie von gestern. Seitdem der Anheber derselben, Cartesius, den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn, und als hätte niemand vor ihm gedacht oder philosophirt, lediglich nach Begriffen seiner Zeit, aufbauen wollen, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grund-Irrthums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat. Es ist an sich verkehrt, diesen ganz modernen Maßstab an das zu legen, was allen Zusammenhang mit dem letztern abgebrochen, um sich wieder mit dem wahrhaft Alten und Aeltesten in Verbindung zu setzen.

Schon an sich wünschenswerth für jeden, der über die ersten Anfänge als ein Wissender redet, ist, sich an ein irgend von altersher Ehrwürdiges, an irgend eine höher beglaubigte Ueberlieferung anzuschließen, auf der die Gedanken der Menschen ruhen. Ruft doch selbst Platon an den höchsten Punkten und Gipfeln seiner Aussprüche gern ein aus dem Alterthum überliefertes Wort oder einen heiligen Spruch herbei! Leser oder Hörer wird dadurch schon von der nachtheiligen Meinung zurückgebracht, als wolle der Autor das alles aus dem eignen Kopf gesponnen haben und nur eine selbsterfundene Weisheit mittheilen; die Anstrengung und Spannung, welche jene Meinung immer hervorruft, löst sich in die ruhige Stimmung auf, die der Mensch immer empfindet, wenn er einen Grund unter sich weiß, und die der Forschung so vortheilhaft ist.

Doppelt wünschenswerth ist eine solche Anschließung dem, der keine neue Meinung aufdringen, sondern nur die längst, wenn auch im Verborgenen, dagewesene Wahrheit wieder geltend machen will, und in Zeiten, die eigentlich alle festen Begriffe verloren haben.

Wo konnte ich nun diese Ueberlieferung eher finden, als in den ewig auf sich selber ruhenden, unerschütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menschengeschichte enthalten? Dieß mag zur Erklärung dienen, wenn schon bisher öfters an Aussprüche jener heiligen Bücher erinnert worden, und wenn dieß in der Folge vielleicht noch öfter geschehen wird. Denn wenn der Verfasser ebenso oft auf die orphischen Bruchstücke oder die Zendbücher oder indischen Schriften verwiesen, so konnte dieß vielleicht als gelehrter Schmuck gelten und manchen weniger wunderlich erscheinen als die Beziehung auf diese Schriften, zu deren vollständiger Erklärung in Absicht auf Sprache, Geschichte und Lehre alle Wissenschaft und Gelehrsamkeit der Welt zusammenwirken müßte. Denn niemand wird behaupten wollen, daß der gegenwärtige Lehrbegriff die Reichthümer der Schrift erschöpft habe; niemand leugnen, daß das System, welches alle Aussprüche der Schrift erklärte und in vollkommenen Einklang brächte, noch nicht gefunden ist. Eine Menge höchst sinnschwerer Stellen muß noch immer im Dunkel gelassen oder zurückgesetzt werden. Darum findet man in unseren Systemen die hervorragendsten Lehrpunkte, aber starr dogmatisch hingestellt, ohne die innere Verknüpfung, die Uebergänge, die vermittelnden Glieder, die sie doch allein zu einem verständlichen Ganzen machten, das nicht mehr blinden Glauben forderte, sondern die freie Zustimmung des Geistes wie des Herzens erhalten würde. Es fehlt mit Einem Wort an dem inwendigen (esoterischen) System, dessen Weihe ganz besonders die Lehrer haben sollten.

Was sie aber besonders verhindert, zu diesem Ganzen zu gelangen, ist die fast ungebührliche Hintansetzung und Vernachlässigung des Alten Testaments, in welchem sie (um nicht von denen zu reden, die es ganz aufgegeben) nur das für wesentlich halten, was im Neuen wiederholt ist. Allein das Neue ist auf den Grund des Alten Testaments erbaut und setzt es sichtlich voraus. Die Anfänge, die ersten großen Punkte jenes bis in die äußersten Glieder des Neuen sich fortentwickelnden Systems finden sich nur im Alten. Aber eben die Anfänge sind das Wesentliche; wer sie nicht kennt, kann niemals zum Ganzen kommen.

Es ist ein Zusammenhang in den göttlichen Offenbarungen, der nicht in seiner Mitte, der nur vom Anfang her begriffen werden kann. Das Neue Testament zeigt uns alles in dem Licht späterer Zeiten und Verhältnisse, die jene früheren voraussetzen; aber das Dunkel der Urzeiten, die ersten und ältesten Verhältnisse im göttlichen Wesen selbst beleuchten nur die einzelnen Blitze, die aus der Wolke des Alten Testaments fahren.

So jene Einheit in der Zweiheit und Zweiheit in der Einheit, die wir als das Wesentliche der göttlichen Individualität erkannt. Die zwei, oft getrennt, oft in Verbindung vorkommenden Namen Gottes, sind von jeher allen Forschern aufgefallen. Daß das Wort Elohim, das eine Mehrzahl andeutet, in der Regel mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden ist, erklärte man sich in den guten alten Zeiten daraus, daß die drei Personen in Einem Wesen angedeutet werden sollen. Diese Meinung ist längst verlassen; auch streiten gegen sie in der That alle Gründe der Analogie.

Aber was wäre gegen die Auslegung einzuwenden, daß durch Elohim die göttliche Substanz, jenes (erst Eins, dann) All der Urkräfte angedeutet werde, das für sich Unaussprechliche, aber durch die lautere geistige Gottheit wirklich Ausgesprochene. In dieß Verhältniß des Aussprechenden, des Namens oder Worts wird Jehovah gleich anfänglich zu Elohim gesetzt. „Was soll ich den Kindern Israel antworten, fragt Mose, wenn ich ihnen sage, Elohim eurer Väter sendet mich zu euch, und sie mich fragen: Wie heißt sein Name?“ und Jehovah antwortet: „So sollst du sagen: Jehovah, Elohim eurer Väter, sendet mich zu euch, das ist mein Name in Ewigkeit“ (Exod. 3, 15); wo offenbar ist, daß Jehovah der Name von Elohim seyn soll, Elohim aber, das den Namen empfängt, das Ausgesprochene. Darum heißt Jehovah auch wohl der Name (das Aussprechende) schlechthin, wie Levit. 24, 11: „Es lästerte einer den Namen“, und Deut. 28, 58: „Wenn du nicht fürchten wirst den herrlichen Namen“, wo erklärungsweise hinzugesetzt wird: „und diesen Schrecklichen, den Jehovah deinen Elohim“. Von jeher wurde bemerkt, wie dieser Name, deß wahre Aussprache unbekannt ist, aus lauter Hauchen bestehe, und daraus geschlossen, er deute das von der

Gottheit an, was reiner Hauch sey, lauterer Geist; dieß sey, wie die Juden sich ausdrückten, der Name des Wesens, Elohim der Name der göttlichen Wirkungen. Andere bemerkten, er bestehe aus lauter sogenannten ruhenden Buchstaben (literis quiescentibus); auch dieß stimmt zum Wesen dessen, das lauterer Wille ist, ohne wirkliches Wollen. Auch die heilig beobachtete Unaussprechlichkeit des Namens zeigt, daß er das Aussprechende, eben darum selbst nicht Auszusprechende der Gottheit bezeichnen sollte. Auch daß er Tetragrammaton ist (wie übrigens der Name Gott in allen Sprachen), darf in der künstlichsten und absichtsvollsten hebräischen Sprache gewiß nicht unbeachtet bleiben, wie es denn von jeher beobachtet worden. Selbst die aufbehaltene Spur der von 1 in 4 fortschreitenden Bewegung ließe sich in den einzelnen Buchstaben nachweisen, wenn wir so weit ins Einzelne gehen wollten. Es ist keine bloße Erdichtung blindchristlicher Forscher, daß die Meinung von der Heiligkeit der Vierzahl im ganzen Alterthum von einer Kunde ausgegangen sey, deren Abdruck im Namen יהוה enthalten ist. Pythagoras muß gewußt haben, daß man schlechterdings bis auf 4 zählen muß, daß 1, 2, 3 für sich nichts sind, und nichts zu Bestand kommt, ohne in die vierte Fortschreitungsstufe getreten. Ja vier ist der höchste Bestand, Gottes und der ewigen Natur. Der Pythagorische Schwur: bei dem, der unserer Seele die Vierzahl überliefert, den Brunnquell der ewig fließenden Natur, wenn er nicht diesen Sinn hatte, hatte gar keinen.

Dieß vorausgesetzt, zeigt sich die Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens in der Zweiheit tief verwebt in das Innerste, selbst der Sprache des Alten Testaments. Zunächst indem der Mehrzahl Elohim das Zeitwort in der Einzahl verbunden ist, wo der Sinn z. B. von bara Elohim der ist: es schuf der, der Elohim ist. Sodann in der häufigen Verbindung von Jehovah-Elohim. Aber ebenso deutlich ist ihr auch die Lehre von der Zweiheit in der Einheit eingedrückt. So in den Stellen, wo mit Elohim (in der Bedeutung des einzigen, wahren Gottes) das Zeitwort in der Mehrzahl verbunden ist, zur Anzeige, daß die Elohim durch die Einheit mit dem Jehovah nicht aufhören, für

sich zu seyn. Auch in den Stellen, wo der Jehovah bei seiner Seele (A[3]) als etwas von ihm Verschiedenem und Abtrennlichem schwört; wie unstreitig manches, das den neueren Auslegern zu natürlich klingt, in Bezug auf Elohim gesagt oder erzählt ist, ohne sich zugleich auf Jehovah zu erstrecken.

Die auffallendste Erscheinung in der letzten Beziehung ist jedoch der Engel des Angesichts, oder, wie er auch geradezu genannt wird, der Engel Jehovahs. Mosen erscheint im flammenden Busch der Engel Jehovahs, der insofern von ihm unterschieden ist. Aber Elohim ruft zu ihm aus dem Busch (Exod. 3, 2), bald hernach ist der, der zu ihm spricht, der Jehovah, woraus offenbar ist, daß nach der Meinung des Erzählers der, der Engel des Angesichts, auch der ist, der Jehovah ist, und doch beide unterschieden. Der Sinn der Erzählung ist vielleicht sogar der, daß Mose eines Gesichtes gewürdiget worden jener höchsten Lebendigkeit, jenes innern verzehrenden aber immer wieder auflebenden (insofern auch nicht verzehrenden) Feuers, das die Natur der Gottheit ist.

Diese wenigen Andeutungen mögen hinreichen, manche der neuern Philosophen, die ihre ziemlich leeren Begriffe gern für göttliche Offenbarung gäben, sowohl als die schon lange nach der Philosophie der Zeit denkenden Theologen zu überzeugen, daß nach den ältesten Urkunden der Religion in der göttlichen Individualität (wie wäre doch diese möglich ohne Dividualität?) noch ganz andere Geheimnisse liegen, als sie in ihrem aufgeklärt sich nennenden Theismus wähnen. Die Vorstellung von einer noch jenseits der Dreiheit der Personen liegenden Zweiheit in der Einheit des göttlichen Wesens, die Lehre einer ewigen Gegenwart und einer ewigen (ewig dazu werdenden) Vergangenheit ist in die innersten Fasern der Sprache der alttestamentlichen Schriften verwebt, indeß das Neue sie voraussetzt und nur in einzelnen Blicken darauf hindeutet.

Doch darf der Leser nun auch bei diesem Gewonnenen nicht stehen bleiben, ein Zustand kettet sich unmittelbar an den andern, es gibt nicht einmal augenblicklichen Stillstand. Schmerz, Angst und Widerwärtigkeit des vergangenen Lebens löst sich, wie gezeigt worden, durch

jene Krisis oder Auseinandersetzung der Kräfte, aber keinen Augenblick kann ein gleichgültiges Zusammensein stattfinden; aus dem untergegangenen Leben erhebt sich unmittelbar ein neues. Das, was zuvor Eins sein sollte, nicht konnte, ist jetzt All oder Ganzes, aber dieses Ganze beruht auf bloßer innerer Zusammengehörigkeit, es ist ein stilles, nur leidendes Ganzes, nicht ein wirkliches, und das als solches ausgesprochen wäre. Daher es wohl noch immer, in den einzelnen Gliedern, voll Leben ist, aber nach außen oder als Ganzes betrachtet völlig wirkungslos.

Aber in der Auseinandersetzung selbst behalten alle Kräfte das Gefühl ihrer Einheit; die Nothwendigkeit eins zu sein ist überwunden, aber nicht vernichtet. Sie bleibt, aber als eine durch Freiheit gemilderte. Aus dem Zwang wird Liebe. Liebe ist nicht Freiheit und ist doch auch nicht Zwang. Ja eben weil geschieden und auseinandergesetzt, verlangen sie um so inniger, als eins sich zu empfinden und durch freiwilligen innern Einklang als lebendiges Ganzes sich zu fühlen: welche Einheit ein Bild ist der wahrhaft inneren, zu der sie erhoben zu werden hoffen — durch Gott.

Da nun die Scheidung darauf beruht, daß das Höhere über sein Niedereres erhoben wird, dieses bezogen auf jenes sich senkt: so ist die natürliche, unmittelbar nach dem Eintritt der Krisis, ja im Augenblick selbst ihres Eintritts entscheidende Bewegung die allgemeine Anziehung, Erhebung des Niedereren gegen das Höhere, und damit eine neue Bewegung, neues Leben. Wie die ewige Natur als Ganzes den Geist der Ewigkeit anzieht, so jede untergeordnete Potenz die ihr zunächst höhere.

Zuerst also sucht natürlicher Weise die tiefste Potenz ihre höhere an sich zu ziehen; denn nothwendig ist in ihr als der am tiefsten erniedrigten der Anfang der Bewegung.

Aber wie der Eintritt der Sehnsucht in der ewigen Natur der erste Anfang zur innerlichen Scheidung war: so wird das Verlangen, mit seinem Höheren eins zu sein, jetzt der auf die erste Stufe herabgesetzten Natur Antrieb einer gleichen Krisis; auch sie breitet sich

sehnsuchtsvoll in allen ihren Kräften aus, und was bisher schlummerte, erwacht zum eignen Leben.

Denn auch sie, die jetzt zum Anfang gesetzte Natur, obwohl gleich anfangs nur eine Potenz des göttlichen Lebens, ist doch in sich ganzes Wesen und dem Ganzen (der ewigen Natur) gleich. Sie ist nicht ein Theil der göttlichen Substanz, sondern es wohnt in ihr die ganze Gottheit, sofern sie zuerst sich faßt, sich in sich verschließt und nach außen versagt. Dem Gegensatz (A und B), der in ihr ist, lag gleich anfangs, obwohl verborgen und stillschweigend, eine göttliche Einheit zu Grunde. Die verneinende Kraft in ihr ist das Vorausgehende und verhält sich also als erste Potenz; das von ihr innerlich gesetzte Wesen (A) ist das folgende, insofern zweite Potenz. Aber das Allerinnerste in ihr, das eigentliche Wesen, war weder jene noch diese, sondern das heimliche Band, die verborgene Kraft ihres Einseyns, das, was in ihr selber A^3 ist.

Dürfen wir nun das über Natur und Geisterwelt schwebende Wesen als allgemeine Seele, als die im Ganzen wohnende künstlerische Weisheit betrachten, so folgt von selbst, daß jenes Verborgenste der Natur, weil ein jener allgemeinen Seele Verwandtes, auch selbst ein seelenartiges Wesen sey, und auch der tiefsten Potenz etwas, ein Aehnliches von jener künstlerischen Weisheit (pars divinae mentis) ursprünglich und eigenthümlich einwohne. Wer könnte daran zweifeln, der nur jemals beobachtet, wie ganz und gar von innen heraus die Natur wirkt, dem besonnensten Künstler gleich, nur dadurch unterschieden, daß hier der Stoff nicht außer dem Künstler, sondern mit ihm selbst eins und innig verwachsen ist; wer zweifeln, der bemerkt, wie, noch ehe sie die eigentliche Seele entfaltet, schon in der sogenannten todten Materie jede Gestalt und Form ein Abdruck von innerlichem Verstand und Wissenschaft ist; wer die selbständige Seele nicht erkennen, der die innerlich gebundene, doch zugleich freie, ja willkürlich spielende Kunst in der großen Stufenleiter der organischen Wesen, ja selbst in der allmählichen Ausbildung einzelner Theile gesehen? Nothwendig zwar bedarf die Natur eines äußeren Beistandes, inwiefern sie nur als selbst organisches Glied

eines höheren Ganzen ihre Wunder hervorbringt; aber diese Hülfe abgerechnet, die nur dazu dient sie in Freiheit zu setzen, nimmt sie alles aus sich selbst, und kann rein und vollkommen bloß aus sich selbst erklärt werden.

Eben dieses allerinnerste, seelenartige Wesen ist es nun, durch das die Natur des unmittelbaren Bezugs zu ihrem Höheren fähig ist. Allgemein ist jedes Höhere des Niedereren Urbild, oder, um es gleich mit einem volksmäßigen Ausdruck zu sagen, sein Himmel. Aber um desselben theilhaftig zu werden, muß es den in ihm selbst verschlossenen Keim erst entfalten. Dann, wenn es seinem Höheren entgegenbringt, was in ihm selbst diesem ähnlich und himmlisch ist, dann zieht es dieß Höhere wie mit unwiderstehlichem Zauber an sich, dann entsteht ein unmittelbarer Bezug, eine innige Verschmelzung.

Zuerst also mit jener in der Natur eintretenden Krisis erwacht in ihr eben dieß himmlische seelenartige Wesen, das bisher verborgen war und schlummerte. Es ist derselbe Erfolg, den wir immer gewahr werden, so oft eine höhere Einheit sich löst, der verschiedene Kräfte unterthan waren. Merkwürdig genug und wie durch Divination getrieben haben die ersten Beobachter des magnetischen Schlafs den Eintritt desselben als eine Krisis bezeichnet. Aber jeder Schlaf ist Krisis, in dem Sinn, wie wir das Wort bisher gebraucht. Gleichwie also mit dem eintretenden Schlaf das geistige Leben, welches in den untergeordneten Organen (besonders im Gangliensystem) wohnt, erst aufgeht und aus seiner Tiefe erwacht, in die es zuvor durch das allgemeine und höhere Geistesleben versenkt war: so entfaltet die in Freiheit und in ihre eigne Potenz gestellte Natur jetzt erst jene in ihr verborgene, seelenartige Substanz, vermöge welcher sie selbst-ganzes und selbst schaffendes Wesen ist. Wie die Gestirne der Nacht erst hervortreten, wenn das große Gestirn des Tags erloschen ist, so treten die untergeordneten Organe erst dann auf den Schauplatz des Lebens, wenn das allgemeine Leben, zu dem sie gehörten, und vor dem sie verstummten, untergegangen ist.

So wesentlich ist, daß der ewigen Natur und jedem ihrer Organe eine eigne, von der höchsten Gottheit unabhängige Selbst-

bewegungsquelle bleibe. Wie die Befreiung in der ewigen Natur darauf beruhte, daß die Seele über alles erhoben (als höchste Potenz wirklich gesetzt) wurde, so kann die Krisis der äußeren Natur nur darin bestehen, daß jene in ihr wohnende, der allgemeinen verwandte Seele alle anderen Kräfte sich unterordne und wirklich an den höchsten Ort gebracht werde. Aber die Seele fühlt sich selbst nur als Seele der untergeordneten Potenz, der Potenz des Anfangs, der ewig zu bleiben bestimmt ist; und aus der Unthätigkeit geweckt, haßt sie nicht die einschließende Kraft, sondern liebt diese Enge, in der allein sie sich selbst fühlbar wird, und die ihr den Stoff und gleichsam das Mittel hergibt, in dem allein sie aufgehen kann. Also will sie nicht etwa die verneinende Kraft aufheben, weder überhaupt noch als ihr vorangehende; im Gegentheil fordert und bestätiget sie dieselbe, und will ausdrücklich nur in ihr aufgehen und sichtbar werden, also daß sie, auch aufs Höchste entfaltet, immer noch von ihr wie von einem Gefäß umfangen und gehalten sey.

Also will sie die verneinende Kraft auch nicht plötzlich und gleichsam mit Einem Schlag besiegen, sondern jetzt beginnt ihre künstlerische Lust, da sie sich gefällt, das Widerstrebende sanft, allmählich zu überwinden, und mit Besonnenheit, ohne Kränkung der sie enthaltenden und gleichsam nährenden Kraft, durch stufenmäßiges Fortschreiten sich endlich alle Kräfte unterzuordnen und so die eigne Mutter, in der sie zuerst empfangen und gehegt wurde, zu einem allgemein beseelten Wesen zu entfalten.

Das Allerinnerste, die Seele, kann aber nur in dem Verhältniß sichtbar hervortreten, als die sich widerstrebenden Kräfte zur gegenseitigen Freiheit und Unabhängigkeit oder in einen lebendigen, beweglichen Gegensatz gebracht sind. Darum beginnt sie mit Erweckung jener inneren durch die ganze Natur gehenden Entzweiung. Die Ungeschiedenheit der Kräfte deckt das Wesen zu, die Geschiedenheit läßt es erscheinen. Natürlich ist aber im Anfang noch die meiste Unentschiedenheit, da das verdunkelnde Wesen, die verneinende Kraft, noch das Innere zudeckt, bis die besonnene Kunst es erst zum Gleichgewicht mit dem Geistigen gebracht hat, und endlich anfängt, es auch unter dieses und so allmählich ganz nach unten zu bringen, das Geistige aber völlig zu erheben,

und so endlich selbst, siegend über alle Kräfte, als das wahre Wesen und der Himmel der Natur selbst, hervorzutreten.

Es kann aber die Scheidung der Kräfte nie eine gänzliche werden, weil die Schranke geschont, die erste Verneinung und Enge erhalten werden soll. Weil aber immer eine gewisse Einheit bleibt, so gehet in der Scheidung ein Blick der Einheit auf, der wegen seiner Verwandtschaft mit dem Höheren (dem A^2) diesem sichtbar werden kann, und als ein umschriebenes, begrenztes, gleichsam geistiges Bild von einem Geschöpfe erscheint.

Also kann in dieser fortschreitend aufsteigenden Bildung nie etwas Schrankenloses erscheinen; auch in seiner höchsten Befreiung ist der Geist wie die schöpferische Seele noch gefaßt und beschlossen in eine bestimmte Einheit oder Form, die eben durch ihn, so wie er durch sie, sichtbar wird. Auf diese Art also ist der ganze Weg der von innen heraus sich befreienden und nach Licht und Bewußtseyn strebenden Natur durch bestimmte Gebilde, ebenso viele Kinder ihrer Lust, bezeichnet; jedes Gebild ist nur das Aeußere der mit ihrem Stoffe verwachsenen Künstlerin, und zeigt, bis zu welcher Stufe der Befreiung jenes Allerinnerste gelangt. Und auf diese Weise durchwandelt die schöpferische Kunst immer aufsteigend die ganze Stufenleiter künftiger Geschöpfe, bis sie zu jenem ersten aller Geschöpfe gelangt, das einst der Mittler zwischen ihr und der Geisterwelt seyn sollte; bis zur holdseligen Menschengestalt, in welcher endlich jener himmlische Keim ganz entfaltet, die höchste Potenz über alle gebracht ist, und wo sie eben darum den Sieg ihrer Befreiung feiert.

Doch nicht ohne höhere Leitung vollbringt die aus der Tiefe der Bewußtlosigkeit erwachende Seele ihren Stufengang. Denn schon in ihrem ersten Erwachen wird sie von dunkler Ahndung ergriffen, daß ihr eigentliches Vorbild in der Welt der Geister ist, und je mehr sie aufkommt, desto heller sieht sie in jenes, das über ihr ist (in A^2), und erkennt alle in ihm enthaltenen Möglichkeiten, die sie als mit ihrem Stoff einige Künstlerin unmittelbar auszudrücken und zu verleiblichen sucht. Denn von allem, was in einem Untergeordneten wirklich

wird, ist in seinem zunächst Höheren das Vorbild; und umgekehrt, das, was in einem Höheren nur vorbildlicher Weise ist, das ist in dem Untergeordneten wirklich und gegenbildlich.

Aber in dem Verhältniß, als sie in sich verwirklicht, was in dem Höheren bloß als Möglichkeit war, in dem Verhältniß zieht sie dieses Höhere (A^2) wie durch Verzauberung an sich. Denn dieß ist die Natur alles Vorbildlichen, daß es durch eine natürliche und unwiderstehliche Neigung zu dem gezogen wird, was in ihm das Gegenbild ist. Aber wiederum, indem das Höhere (A^2) gegen die Natur gezogen wird, so wird es in gleichem Verhältniß von seinem Höheren (dem A^3) abgezogen, hiemit die Gleichgültigkeit des Zusammenseyns aufgehoben; denn indem das Mittlere vom Obersten ab und gegen das Unterste geführt wird, erkennt es erst in jenem Mittleren das, was ihm unmittelbares Subjekt (Basis, Unterlage) ist; erst jetzt wird ihm das abgezogene zum Vor- oder Gegenwurf, in dem es sich selbst beschauen, und in dem es sehen kann.

Aber jene Bilder, die aus der untergeordneten Materie aufsteigen, gehen oder scheinen ihrer Verwandtschaft wegen bis in das Mittlere (A^2), denn eben diese Bilder sind der Zauber, durch den es angezogen wird. Da nun zugleich das Mittlere in dieser Anziehung dem Höchsten (A^3) zum Gegenwurf wird, dieses mit der Gottheit ganz eins (nur ihr gegen die äußere Welt gewendetes Subjekt) ist: so ist offenbar, wie die von unten aufsteigenden Bilder durch das Mittlere auch dem Höchsten (A^3) und durch dieses der noch verborgenen Gottheit offenbar werden.

In diesem Zustand ging also alles, was einst in der Natur wirklich werden sollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber, und er ersah wie in einem Blick oder Gesicht die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen, bis herauf zu jenem Geschöpf, das einst von allen Naturwesen allein des unmittelbaren Bezugs zu ihm fähig seyn sollte.

Aber alle diese Gestalten und Bildungen haben für sich keine Wirklichkeit; denn die Natur selbst, aus der sie aufsteigen, ist gegen die allein wahrhaft seyende Gottheit

in die Potentialität, in das Verhältniß eines beziehungsweise nicht Seyenden zurückgetreten, und bewahrt auch freiwillig dieses Verhältniß (und A^2 ohnedieß nur potentiell geschieden). Also ist dieses ganze Leben zwar nicht schlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein bloßes Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anspruch macht, in der bloßen Bildlichkeit stehen bleibt, und jene Gestalten sind gegen die Gottheit nur wie Träume oder Visionen, die wohl wirklich werden könnten, wenn er den nicht seyenden riefe, daß sie seyend sey'n; aber noch ist jener Wille in sich gewendet, noch gleichgültig gegen das Seyn, und nimmt sich desselben nicht an.

Nachdem also jenes von unten aufsteigende Leben aufs Höchste gekommen, aber das letzte Glied, in dem es sich schließt, nicht gehalten, noch aus dem Nichtseyn gehoben worden, sinkt es wieder in sich selbst, in sein eignes Nichts zurück, aber nur um immer wieder aufzusteigen, und in unermüdlicher, unerschöpflicher Lust dem zunächst Höheren, mittelbar aber dem höchsten Geist, wie in einem Spiegel oder Gesicht zu zeigen, was einst, wenn Zeit und Stunde gekommen, nach dem Wohlgefallen des Höchsten in dieser äußeren Welt wirklich werden sollte.

Von selbst einleuchtend ist, wie der allgemeine Zustand der Natur während dieses Vorgangs kein fester und stillstehender seyn kann, sondern nur ein ewiges Werden, eine beständige Entfaltung. Aber diese Entfaltung hat doch ihr Ziel, und dieses Ziel ist für die Natur, daß sie zu einem vollkommenen geist-leiblichen Wesen gelange. Aber obwohl sie nur auf der letzten Stufe der Entfaltung ihre höchste Expansion erreichen kann, ist sie doch in jedem Moment derselben schon in sich und an sich kein leibliches, sondern ein geist-leibliches Wesen, das allerdings gegen das Höhere (A^2) ersinkend und ihm ganz sich hingebend, gegen dieses Stoff, Materie wird, aber eine Materie, die gegen die jetzige wie lauter Geist und Leben ist[1]. Im Fortschreiten

[1] Also relativ geistig im Gegensatz der ponderablen, impenetrabeln, trägen Materie, nicht aber geistig, also πνευματικόν. (Πνεῦμα ist es nicht, dieß wird es erst in der Aktualität; es ist nur ψυχή).

selbst, da die verneinende (eigentlich allein verkörpernde) Kraft immer mehr dem Geistigen unterworfen und immer sichtbarer der innere himmlische Keim entfaltet wird, breitet sie sich mehr und mehr zu jener nicht bloß leiblichen, nicht bloß geistigen, sondern mittleren Substanz aus, zu jenem gemilderten Lichtwesen, in dem die strenge, verdunkelnde Kraft durch die Sanftheit des andern überwunden, und in Licht verschlungen, nur noch zur inneren Mäßigung und zur Festmachung des an sich unfaßlichen Wesens dient, und hinwiederum das an sich unwiderstehliche Licht des letzteren bis zur Erträglichkeit gesänftiget ist. Dieses scheint der Sinn jenes Glanzes der Herrlichkeit zu seyn, welcher nach den Ausdrücken der Schrift und der einstimmigen Vorstellungsweise aller Völker die äußerste Umgebung der unsichtbaren Gottheit ist.

Daß die Beschaffenheit der jetzigen körperlichen Materie keine ursprüngliche sey, dafür zeugen Thatsachen in der Evolution der Natur selbst, Erscheinungen der innern Bildung einzelner Körper, die unter Voraussetzung der jetzt allgemeinen Eigenschaft der Undurchdringlichkeit unerklärbar sind; dafür zeugt die noch fortdauernde Fähigkeit der Materie, in einen Zustand versetzt zu werden, da sie (wie in den bekannten, aber lange nicht genug beachteten Ueberführungsversuchen) allen körperlichen Eigenschaften nach verschwindet. Wer sich auch bloß mit der sogenannten Construktion der Materie aus Kräften begnügt, muß erkennen, daß das innere Wesen aller Materie geistig im weiteren Sinn ist, da Kräfte unleugbar etwas Geistiges, insofern Unkörperliches sind; daß also auch die Art der jetzigen Materie nicht aus jenen inneren geistigen Kräften für sich erklärbar ist. Wodurch es aber geschehen, daß jenes zusammenziehende, verdunkelnde Wesen, das schon im Anfang überwunden war, wieder emporgekommen, ist eine Frage, deren Beantwortung in den Verlauf dieser Geschichte gehört. Genug, daß sie auch jetzt noch überwindlich ist, die Materie auch jetzt die Fähigkeit zeigt, jenem Urzustand sich zu nähern und einst vielleicht ganz wieder in ihn versetzt zu werden, obschon dieß natürlich durch einen viel verwickelteren und langsameren Proceß geschehen muß.

Wenn wir die wunderbaren Verwandlungen betrachten, welcher die Materie in der organischen Welt unterworfen ist, bis herauf zum menschlichen Auge, aus dem Geist, Verstand und Wille auf eine unbegreifliche aber sinnlich empfindliche Weise leuchten, so ist es wohl erlaubt, die gesammte Materie als bloße Erscheinung zu betrachten, nämlich nur als ein verschobenes Bild des eigentlich zu Grund liegenden Wesens, und alle Körper nur als Kleider oder Verhüllungen, die uns jenen innern Verklärungspunkt zudecken, ohne dessen Gegenwart schon ein Uebergang von der unorganischen Natur in die organische undenkbar wäre, und der auch in den körperlichsten Dingen oft fast sinnlich wahrnehmbar liegt.

Wer einigermaßen sein Auge für die geistige Beschauung natürlicher Dinge geübt hat, weiß, daß ein geistiges Bild, dessen bloßes Gefäß (Erscheinungsmedium) das Grobe, das Ponderable ist, eigentlich das Lebende darin ist. Je lauterer dieses Bild, desto gesunder das Ganze. Immer bereit überzufließen und doch immer wieder gehalten, ist dieses ungreifliche, darum aber nicht unbemerkliche Wesen, das allen Dingen erst den vollen Reiz, Glanz und Schein des Lebens ertheilt, zugleich das Offenbarste und Verborgenste. Weil es nur unter einer beständigen Veränderlichkeit sich zeigt, zieht es um so mehr an sich als der Blick des eigentlichen Wesens, das in allen Dingen dieser Welt verborgen liegt und nur auf seine Befreiung wartet. Unter den körperlichsten Dingen wurden vorzüglich die Metalle, deren eigenthümlicher Glanz von jeher den Menschen bezauberte, als einzelne in der finstern Materie aufglimmende Lichtpunkte dieses Wesens betrachtet; ein allgemeiner Instinkt ahndete seine Nähe im Gold, das durch die mehr leidenden Eigenschaften, die fast unendliche Ausdehnbarkeit und die Weichheit und fleischähnliche Zartheit, die es mit der größten Unzerstörlichkeit verbindet, das dem geistig leiblichen Wesen verwandteste schien, und das sogar durch eines jener zufällig scheinenden Spiele, die wir so oft zu bemerken Gelegenheit haben, zur Bezeichnung des früheſten Weltalters der noch bestehenden Herrlichkeit der Natur gebraucht worden.

Doch besonders in der organischen Natur nähert es sich der Befreiung. Es ist das Oel, von dem das Grün der Pflanzen gesättiget wird, der Balsam des Lebens, von dem die Gesundheit ihren Ursprung hat; es ist erkennbar in dem Durchscheinenden des Fleisches und der Augen, in jenem unleugbar physischen Ausfluß, wodurch die Gegenwart des Reinen, Gesunden, Lieblichen wohlthätig befreiend auf uns wirkt, ja unstreitig selbst in dem Unaussprechlichen, das als Anmuth in verklärte Leiblichkeit überströmt, und von dem unwillkürlich auch der Barbar gerührt wird; wie das freudige Erstaunen, in welches vollendete Schönheit den Gebildeten setzt, seinen Hauptgrund vielleicht in dem Gefühl hat, daß sie uns die Materie in ihrem göttlichen und gleichsam in ihrem Urzustand vor Augen bringt. Ja als wär' es der Gegenstand der ursprünglichen Liebe, so zieht es noch jetzt wie in der Urzeit die Liebe an sich, und ist, weil immer nur sich zeigend, aber nie zu ergreifen noch zu besitzen, das Ziel der immer regen, nie gesättigten Neigung.

Der Verkehr zwischen Körperlichem und Geistigem, an dem sich menschlicher Witz so oft geübt, ist und bleibt durch keine andere Annahme erklärbar, als daß es eine und dieselbe Substanz ist, die nach der einen Seite, nämlich nach unten, leibliche Eigenschaften annimmt, nach oben aber oder auf der dem Geist zugewandten Seite in ein geistiges Wesen ausgeht. Alle andern noch so künstlich ersonnenen Systeme lassen den Stachel des Zweifels zurück. Das einzige dem natürlichen Denken gemäße ist jenes Verschmähte des sogenannten physischen Einflusses, das freilich verlassen werden mußte, sobald Materie und Geist in jenen heillosen (unheilbaren) cartesianischen Zwiespalt gebracht waren.

Der ganze Lebensproceß beruht auf dieser Zweiseitigkeit dessen, was wir Materie nennen, und dessen innere von unsern Sinnen abgewandte Seite wir wohl ahnden, aber nicht erkennen. Aus dem Körperlichen selbst steigt beständig ein Bild oder innerer Lebensgeist auf, der durch einen umgekehrten Proceß immer wieder verleiblicht wird.

Der Glaube an die allgemeine Fähigkeit der Materie, wieder in

geistige Eigenschaften erhöht zu werden, hat sich durch alle Zeitalter mit einer Beständigkeit erhalten, die allein schon auf seinen tiefen Grund schließen ließe, und hängt so mit den liebsten und letzten Hoffnungen des Menschen zusammen, daß er wohl nie wird vertilgt werden können. Den gewöhnlichen Begriff der Alchemie muß man dem Pöbel überlassen; aber was geschiehet bei der Verdauung und Aneignung der Nahrungsmittel, da aus den verschiedensten Substanzen immer im Ganzen dasselbe bereitet wird, und jeder Theil eben das ihm Gemäße an sich zieht; was bei der ersten Bildung des Fötus? Alles, was um uns vorgeht, ist, wenn man will, eine beständige Alchemie; selbst jeder innere Proceß, wenn Schönheit, Wahrheit oder Güte, von dem anhangenden Dunkeln oder Unreinen befreit, in ihrer Lauterkeit erscheinen. (Der Alchemist fängt allerdings wieder von unten an — a prima materia, die er ad ultimam führen möchte). Die verstanden, was sie suchten, suchten nicht das Gold, sondern gleichsam das Gold des Goldes, oder was das Gold zu Golde macht, d. h. etwas weit Allgemeineres. Wenn es nämlich vielleicht eine äußere Wirkung ist, wodurch die Materie, wie Milch durch saures Laab, zur Gerinnung gebracht worden, so muß es auch eine derselben entgegengesetzte Potenz geben, durch welche, wenn sie in der Hand der Menschen wäre, die Wirkung jener coagulirenden Kraft entweder aufgehoben oder bis zu einem gewissen Grade überwunden werden könnte. Ist nun alle Materie dem innern Wesen nach nur Eine, und beruht die Verschiedenheit zwischen körperlichen Dingen derselben Stufe vielleicht nur auf dem Mehr oder Minder der Verborgenheit jenes ursprünglichen Wesens, so wäre es ja wohl möglich, durch allmähliche Ueberwindung der verdunkelnden Potenz das minder Edle ins Edlere zu verwandeln, obwohl dieß nur die sehr untergeordnete Anwendung eines weit allgemeineren Vermögens seyn würde, und auf jeden Fall die Behauptung dieses Gedankens keine Billigung des wirklichen Versuchs ist. Denn unbeschränkt ist das Reich der Idee; aber was an sich möglich sey, und was beziehungsweise thunlich, was sonst räthlich, oder in anderem Betracht vernünftig, dieß sind ganz verschiedene Fragen.

Es hat von jeher viele gelüstet, in dieß stille Reich der vorweltlichen Vergangenheit zu dringen, um so im eigentlichen Verstand hinter den großen Proceß zu kommen, von dem sie theils mithandelnde, theils mitleidende Glieder sind. Aber den meisten fehlte es an der gehörigen Demuth und Selbstverleugnung, da sie alles gleich mit den höchsten Begriffen anfassen wollten. Und wenn auch jetzt dem Leser irgend etwas den Eingang in diese Vorzeit wehrt, so ist es eben jenes voreilige Wesen, das lieber gleich anfangs mit geistigen Begriffen und Redensarten blenden, als zu den natürlichen Anfängen jedes Lebens hinabsteigen will.

Was ist es übrigens, das den geistigen Dünkel an der Leiblichkeit beleidigt, daß er sie so gar geringer Herkunft achtet? Am Ende ist es doch nur ihre Demuth und äußere Niedrigkeit, die ihn so beleidigt. Aber eben das Niedrige ist hoch geachtet in den Augen dessen, nach dessen Urtheil allein Werth und Unwerth der Dinge bestimmt ist; und eben jene Gelassenheit zeigt vielleicht, daß ihr noch etwas von den Eigenschaften jenes Urstoffs inwohnt, der nach außen leidend, aber in sich Geist und Leben ist.

Es ist nicht schwer die Bemerkung zu machen, daß das Hauptgebrechen aller neueren Philosophie in dem Mangel der mittleren Begriffe liegt, wonach z. B. alles, was nicht seyend, nichts, was nicht geistig im höchsten Sinn, materiell im gröbsten, was nicht sittlich frei, mechanisch, was nicht intelligent, verstandlos ist. Die mittleren Begriffe sind aber gerade die wichtigsten, ja die einzig eigentlich erklärenden in der ganzen Wissenschaft. Wer nun nach dem (mißverstandenen) Grundsatze des Widerspruchs denken will, der mag wohl geschickt seyn, für und wider alles, den Sophisten gleich, zu disputiren, aber die Wahrheit zu finden, die nicht in schreienden Extremen liegt, ist er völlig ungeschickt.

Aber indem die Natur das Wesen der Geisterwelt an sich und dadurch von seinem Höheren abzieht, erweckt sie auch in ihm ein Verlangen, mit seinem Höheren eins zu seyn und es an sich zu ziehen, wodurch also jene von der Natur (wie immer) ausgehende Bewegung sich endlich bis in das Höchste fortpflanzt.

Daß in jenem Wesen der Geisterwelt dieselben schöpferischen Kräfte, die in der Natur, liegen, bedarf nach früheren Erklärungen kaum des Beweises. Auch in ihm ist eine innere Zweiheit, der eben darum auch eine verborgene Einheit zu Grunde liegt, welche in dem Maß hervortreten und offenbar werden muß, als die sich widerstrebenden Kräfte auseinander und in wirkenden Gegensatz treten. Die Sehnsucht, das Höhere (A^3) an sich zu ziehen, wird auch in ihm Grund der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte. Nur ist in ihm nicht das bejahende Princip, sondern die verneinende Kraft die eingeschlossene und verborgene. Hier ist es also auch nicht das ausfließende und sich mittheilende Wesen, das aus der Beschränkung erlöst wird; hier ist es im Gegentheil jene verborgene Kraft der Finsterniß, die aus der innersten Tiefe hervorgerufen und stufenweis' in Wirkung gesetzt wird. Nicht daß sie über das bejahende Princip heraustrete, sondern daß die wirksamste Kraft der Selbstheit und der Finsterniß dennoch von Licht und Liebe umfangen sey. Denn gleichwie in der höchsten Entfaltung der äußeren Natur das verneinende Princip immer das Aeußere, Umschließende, das geistige aber, auch aufs Höchste befreit, von ihm umschlossen bleibt: so soll auch in der Entfaltung der Geisterwelt (die nur eine höhere Natur ist) das verneinende Princip zwar aus seiner Unwirksamkeit erweckt werden, aber nur um als Wirksames doch innerlich und dem milden Lichtwesen unterwürfig zu bleiben. Die ganze Schöpfung geht auf Erhebung des Ja über das Nein; aber wie in der Natur das verneinende Princip dem bejahenden unterthan ist, indem es ein äußeres, so in der Geisterwelt, indem es ein inneres bleibt. Hier wird auch das bejahende Princip gesteigert, aber weil es schon an sich frei ist, nur indirekt oder mittelbar, dadurch, daß sein Gegensatz hervorgerufen wird.

Dieser Unterschied ist für die ganze Geschichte der Natur und der Geisterwelt von den wichtigsten Folgen; manches Räthselhafte ihres Verhältnisses und ihrer Verschiedenheit wird nur dadurch klar, daß jene durch die Erhebung des Lichts, diese durch Erweckung von Finsterniß entstanden, und schon hier ist offenbar, daß in Wesen der letzteren

Art ein höherer Grad der Freiheit als in Wesen der ersten gefordert wird.

Aber auch diese Entfaltung der verdunkelnden Kraft aus ihrer ganzen Tiefe und Verborgenheit konnte nicht plötzlich, nur stufenweise geschehen. Weil aber auch hier immer eine gewisse Einheit blieb, konnten es ebenfalls nur bestimmte Formen oder Gestalten seyn, die die schöpferische Kraft durchlief. Diese Formen oder Gestalten waren ihrer Natur nach Geister, wie schon aus der alten Erklärung einleuchten würde: alles was seine Einschränkung (verneinende Kraft) äußerlich hat, sey leiblich oder ein Körper; alles aber, was seine Einschränkung (die Kraft seines Bestehens) innerlich oder in sich habe, sey ein Geist.

Auch hier kann die schöpferische Kraft nur vom Niederen zum Höheren aufsteigen, bis sie allmählich die allerinnerste und verborgenste Kraft der Finsterniß aus der Tiefe emporgehoben, welches dann die reinsten, schärfesten und gottähnlichsten Geister sind.

Denn um so viel als die Geisterwelt der Gottheit näher ist als die Natur, um so viel übertrifft das, was in ihr das Höchste (A^3) ist, an Reinheit das Höchste der Natur, um so viel ähnlicher ist es jener über dem Ganzen schwebenden Seele (dem absoluten A^3). Zu diesem verhält sich die Geisterwelt, wie sich zu ihr die Natur verhält.

Wie also die Geisterwelt der Natur Vorbild, und alle Dinge dieser äußeren Welt Abbildungen dessen sind, was die Natur in der inneren ersehen, so ist wiederum jene allgemeine Seele das unmittelbare Vorbild der in der Geisterwelt schaffenden, und was in dieser erzeugt wird, ist nur Gegenbild oder Wirkliches von dem, was in der allgemeinen Seele als Vorbild oder Mögliches lag.

Aber indem diese höhere Natur die Gedanken der allgemeinen Seele verwirklicht, zieht sie diese unwiderstehlich an; und so ist diese ganze Bewegung nichts anderes als eine allgemeine Magie, die sich bis ins Höchste erstreckt.

Denn indem jene allgemeine Seele gegen das Untere gezogen wird, wird sie in gleichem Verhältniß von den Allerhöchsten abgezogen, mit dem sie bisher ganz eins (sein unmittelbares äußeres Subjekt) war.

Aber durch eben dieses An- und Abziehen wird es zuerst jenem Geiste der Ewigkeit zum Vor- oder Gegenwurf (zum Objekt), in dem er alles erblicken kann. Da nun jene geistigen Gestalten in der allgemeinen Seele als Bilder oder Gesichte aufsteigen, so muß auch der Geist der Ewigkeit sie in jener als in einem Spiegel erblicken, da ihm gleichsam die verborgensten Gedanken seines eignen Subjekts offenbar werden.

Die Gesichte dieser innersten Gedanken Gottes sind also die Gesichte der zukünftigen, zugleich mit dem Naturwesen zur Erschaffung bestimmten Geister; und so erblickte der Ewige in dieser freien, mit sich selbst gleichsam spielenden Lust der ewigen Natur zuerst alles, was einst in der Natur, sodann, was in der Geisterwelt wirklich werden sollte. So zeigte ihm die ewige Natur den Weg, auf dem er sie, wenn es ihr gefiele, aus Finsterniß wieder in Licht, aus Niedrigkeit zur Herrlichkeit führen könnte. Es ging aber vor dem Auge des Ewigen alles nur als ein Blick oder Gesicht vorüber: als ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblickte, als ein Gesicht, weil es gegen ihn keine Wirklichkeit hatte, sondern im Werden wieder verging, und nichts Bleibendes, nichts Festes, sondern alles in unaufhörlicher Bildung war. Denn noch fehlte diesem Leben, das an sich nur Traum und Schatten ist, die göttliche Bekräftigung.

Das von den Griechen an uns gekommene Wort Idea sagt seiner Urbedeutung nach wirklich nichts anderes als unser deutsches Wort Gesicht, und zwar in beiderlei Verstand, da es sowohl den Blick, als was im Blick vorübergeht, bezeichnet.

Die Lehre von diesen göttlichen Ideen oder Gesichten vor dem Welt-Anfang verliert sich ihrem Ursprung nach in die tiefste Nacht des Alterthums. Wie sie erscheint, ist sie schon nur noch Bruchstück einer großen Lehre, aus der früh untergegangenen wahren Geschichte der Welt; schon die Griechen kennen sie nur als Ueberlieferung, und auch Platon ist nur als Ausleger dieser Lehre zu betrachten. Nachdem also der ursprüngliche Sinn früh verloren gegangen, sind sie theils zu übernatürlich, theils viel zu gemein verstanden worden. Lebendiger wären sie längst aufgefaßt, wenn, anstatt sie auf allgemeine Verstandes-

gründe zu stützen, der natürliche Hergang (physische Proceß) ihrer Erzeugung wäre gesucht worden.

Die Entstehung solcher Urbilder oder Gesichte ist ein nothwendiger Moment in der großen Entwicklung des Lebens, und sind dieselben auch nicht als physische Substanzen, so doch gewiß nicht ohne alles Physische und nicht als leere Gattungsbegriffe zu denken, noch als fertig vorhandene, ohne Bewegung daseyende und gleichsam stehende Formen; denn eben darum sind sie Ideen, daß sie ein ewig Werdendes und in unaufhörlicher Bewegung und Erzeugung sind.

Die Erzeugung solcher Urbilder ist ein nothwendiger Moment; aber weder vergehen sie nach diesem Moment, noch bleiben sie schon, sondern der Moment selbst bleibt ewig, weil jeder folgende den vorhergehenden festhält oder in sich begreift; und so entquellen dem Innern der schöpferischen Natur diese Urbilder noch immer ebenso frisch und lebendig als vor der Zeit. Noch jetzt zeigt sich die Natur als durchaus visionär, und muß es seyn, weil sie im Vorhergehenden schon auf das Zukünftige sieht; ohne diese Eigenschaft wäre das unleugbar Zweckmäßige im Einzelnen und Ganzen, ihr allgemeiner und besonderer Technicismus völlig unbegreiflich.

Ja die Natur hat sich vorbehalten, jenen Moment in der gegenwärtigen Zeit beständig zu erneuern, und zwar durch die einfachsten Anstalten, da die Natur im Weibe den Geist des Mannes, dieser hinwiederum den allgemeinen Welt-Geist an sich zieht, und so auch hier jene leitende Verbindung und Kette voneinander unabhängiger Glieder hergestellt ist, wodurch das Letzte fähig wird in das Erste, und das Höchste in das Tiefste zu wirken, denn ohne unmittelbare göttliche Bekräftigung kann kein Wesen den Lauf seines Daseyns beginnen. Jedes neue Leben fängt eine neue für sich bestehende Zeit an, die unmittelbar an die Ewigkeit geknüpft ist; also geht jedem Leben unmittelbar eine Ewigkeit voran, und wie in jener ersten Erzeugung ist auch in der zeitlichen alles Aeußere nur Theil oder Glied einer Kette, die bis in das Höchste geht.

Die Wiederkehr jenes Momentes in der Zeugung würden auch schon die äußeren Erscheinungen glaublich machen, welche die einer entschiedenen

Krisis (in dem von uns angenommenen Sinne des Worts) sind, darin jedes Princip wieder in seine Freiheit gestellt ist, und mit der Lösung des äußeren Bandes, das den Menschen bezwingt und beherrscht, die wollustvolle innere Entfaltung aller Kräfte beginnt. Daher die Aehnlichkeit mit dem Tod und dem magnetischen Schlaf. Wir wagen es, eine der größten Entweihung ausgesetzte Sache mit einem hohen und heiligen Verhältniß in Verbindung zu setzen; aber die schrecklichste Entartung einer großen Natureinrichtung darf nicht verhindern ihre Urbedeutung zu erkennen. Im Gegentheil, wenn die Sittenlehre nicht in den Wirkungen natürlicher Triebe, die sie einem höheren Gesetz unterwirft, etwas auch an sich Heiliges erkennen will, wird sie immer ihren Zweck verfehlen; denn was etwas an sich Unheiliges, ganz und gar Schlechtes und Verächtliches ist, wird in den Augen der meisten auch etwas Gleichgültiges seyn. Aber eine Sache, von der erkannt ist, daß sie in die Räder des Weltalls, ja in seine innersten und höchsten Verhältnisse eingreift, gebietet auch an sich heilige Scheu.

Alles Göttliche ist menschlich, und alles Menschliche göttlich; dieser aus dem tiefsten Leben gegriffene Satz des alten Hippokrates war und ist noch jetzt der Schlüssel zu den größten Entdeckungen im Reiche Gottes und der Natur. Aus diesem Grunde suchten wir auch das zuletzt genannte Phänomen noch insbesondere in der gegenwärtigen Beziehung (der höchsten unstreitig, der es fähig ist) zu betrachten.

Von selbst ist jedem klar geworden, daß jener ganze, innerlich höchst lebensvolle Zustand auf der gegenseitigen Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder voneinander beruht, die doch zugleich eine stetige Folge vom Tiefsten bis ins Höchste bilden, jener Leiter ähnlich, die vom Himmel zur Erde reichend, einer der Erzväter im Traume sah. War nicht die Potenz des Anfangs frei gegen die höhere, so konnte sie keine anziehende Wirkung auf sie äußern, noch ihr die in ihr enthaltenen Möglichkeiten wie in einem Spiegel vorhalten. Konnte nicht wiederum die mittlere Potenz von der höchsten abgezogen werden, so war unmöglich, daß sie dieser zum Vor- und Gegenwurf wurde, worin sie ihre eignen innersten Gedanken erkannte. War jener lautere Geist, das

eigentliche Selbst und höchste Ich des ganzen Wesens mit diesem verwachsen und nicht frei gegen das ewige Seyn, so konnte ihm dieses nicht zum Spiegel werden, worin er die Wunder der zukünftigen Welt erblickte. Dieses beschauliche Leben, diese innere Klarheit würde sofort aufgehoben, wenn jene Freiheit der Glieder gegeneinander aufgehoben wäre.

Zwei verschiedene und in gewissem Betracht entgegengesetzte Zustände theilen sich in das menschliche Leben. Der wachende Mensch und der schlafende Mensch sind ihrem Innern nach ganz der nämliche Mensch. Keine der innern Kräfte, die im wachenden Zustand wirken, geht im Schlafe verloren. Schon hieraus erhellt, daß es nicht eine im Innern des Organismus liegende, daß es eine in Bezug auf dieses äußere Potenz ist, deren Anwesenheit oder Abwesenheit die Abwechslung jener Zustände bestimmt. Offenbar sind während des wachenden Zustandes alle Kräfte des Menschen von einer sie zusammenhaltenden Einheit, gleichsam von einem gemeinschaftlichen Aussprechenden (oder Exponenten) beherrscht. Wird aber (auf welche Weise es nun geschehe) dieß Band gelöst, dann tritt jede Kraft in sich selbst zurück, jedes Werkzeug scheint nun frei, für sich und in seiner eignen Welt zu wirken; eine freiwillige Sympathie tritt an die Stelle der äußeren bindenden Einheit, und indeß das Ganze nach außen wie todt und wirkungslos ist, scheint sich nach innen das freieste Spiel und Verkehr der Kräfte zu entfalten.

Wenn nun im gewöhnlichen Lauf des Lebens die Wirkung jener äußeren Potenz in regelmäßiger Abwechslung nachläßt und wiederkehrt, so scheint in ungewöhnlichen Zuständen eine außerordentliche Aufhebung derselben möglich, ja einem Menschen in Bezug auf den andern die Macht verliehen, entfesselnd, befreiend auf ihn zu wirken. Wahrscheinlich, daß das Befreiende der untergeordneten Natur ihr Höheres (A^2) wird, gegen das sie ersinkt; ein Verhältniß, das im Anfang nur schwach und unentschieden, in fortgesetztem Bezug sich immer mehr ausbildet; denn die Wirkung ist auch hier gegenseitig; in dem Verhältniß als das eine sich senkt (zu $A = B$), wird das andere von ihm zu A^2 gesteigert. Nur hierin kann der Grund jener ganz eigenthümlichen und

bei längerer Ausübung verderblichen Schwächung liegen, die der den Schlaf Wirkende erfährt; mit derselben Erklärung stimmt die Entwicklung des visionären Talents überhaupt und eines Bezugs zu der Geisterwelt überein, die in mehreren, welche diese Heilart längere Zeit ausgeübt, sich gezeigt.

Sobald nun jenes Verhältniß ausgebildet ist, tritt in der untergeordneten Natur jene Scheidung (Krisis) und Befreiung aller Kräfte, jene Entformung (Desorganisation) ein, wie es die ersten Entdecker in richtigem Instinkt genannt.

Wenn nun jedes organische und menschliche Wesen dem Schmerz im physischen wie im psychischen Verstande nur durch die Herrschaft jenes äußeren Lebens Exponenten unterworfen ist, so ist wohl begreiflich, wie mit Aufhebung desselben die gänzliche Schmerzlosigkeit und jenes Wonnegefühl entsteht, von dem die eben erwähnte Krisis begleitet ist, so wie daß die plötzliche und augenblickliche Aufhebung desselben mit der höchsten Wollust überschüttet.

Die äußere Erscheinung dieser Krisis ist Schlaf, von dessen Natur ohne jene Erfahrungen wir wohl niemals hinlänglich Kunde erhielten. Denn nach vielen Gründen scheint mir, als würde viel zu bestimmt der sogenannte magnetische Schlaf vom gewöhnlichen unterschieden. Denn da uns von den inneren Vorgängen bei diesem nur wenig oder fast nichts bewußt ist, so können wir auch nicht wissen, ob sie nicht denen beim magnetischen Schlaf ganz ähnlich und gleich sind, von denen ebenfalls keine Erinnerung in den wachenden Zustand übergeht, und von denen wir ohne den besonderen Bezug des Schlafenden zu dem Schlafwirkenden wenige oder keine Wissenschaft hätten.

Bekanntlich sind die inneren Vorgänge des magnetischen Schlafs auch nicht immer dieselben; es gibt Grade jenes inneren Lebens, von denen wir in der Regel nur den untersten, den mittleren seltener, den dritten wahrscheinlich nie erblicken. Sollten wir unternehmen, die möglichen Sproßen dieser Leiter anzugeben, so möchte es ohngefähr so geschehen.

Die tiefste wäre die, wo Krisis, oder wo das Materielle der menschlichen Natur in Befreiung gesetzt wird; hier nämlich kann die

der Materie einwohnende, aber durch das höhere Leben sonst gebundene Seele, die alles bildet, alles heilt, frei sich entfalten, hier der freie Verkehr zwischen dieser und dem Höheren eintreten, jenem geistigen Wesen, der allgemeinen Arzenei der Natur und der Ursache aller Gesundheit, der Tinktur, durch welche die strenge Natur immer gesänftiget wird. Jede untergeordnete Natur, deren leitende Verbindung mit ihrem Höheren unterbrochen wird, ist krank; aber eben diese Leitung wird durch den magnetischen Schlaf immer wenigstens auf eine Zeit hergestellt. Sey es, daß durch diesen Zauber das widernatürlich gesteigerte in tieferen Schlaf gesenkt, in seine Potenz (also auch in die Potentialität gegen das höhere) zurückgesetzt werde, oder daß das vom höheren über Gebühr geschwächte und niedergehaltene Leben für einen Augenblick frei werde und wieder aufathme: in beiden Fällen würde die Heilkraft jenes Schlafes auf der Herstellung der unterbrochenen Leitung zwischen Höherem und Niedererem beruhen.

Der zweite Grad wäre der, wo das Geistige des Menschen gegen die Seele frei würde und diese an sich zöge, um ihr die Verborgenheiten ihres Inneren, und was in ihr selbst (als dem Zukünftigen und Ewigen des Menschen) noch eingewickelt liegt, wie in einem Spiegel zu zeigen. Dieser Grad wäre unstreitig schon der höchste bekannte des magnetischen Schlafs, wo nämlich der in Krisis Gesetzte ganz todt für alles Aeußere, von der Sinnenwelt völlig abgeschnitten ist, wo eben darum auch die Zeichen eines höheren Bezugs sich einfinden.

Den dritten Grad endlich müßten wir in Verhältnissen suchen, die ganz außer den gewöhnlichen menschlichen liegen, und von denen im gegenwärtigen Zusammenhang besser geschwiegen als geredet wird.

Wenn aber Gradationen des magnetischen Schlafes stattfinden, wenn von der andern Seite auch im gewöhnlichen Schlaf Grade der Tiefe und der Innigkeit unterschieden werden: so ist unmöglich zu wissen, bis zu welchen Graden des magnetischen auch der gewöhnliche sich erhebt.

Schon die Alten unterschieden zweierlei Arten von Träumen, wovon ihnen nur die eine für gottgesendete galt. So verschieden aber auch der Traum nach Personen und Umständen seyn mag, so

gewiß ist, daß Träume von höheren Graden der Innigkeit sich ganz wie Visionen des magnetischen Schlafs verhalten würden, von denen dem Erwachten keine Erinnerung bleibt. Daß Träume ein beständiges (constantes) Phänomen des Schlafs sind, daß wir uns der meisten nur nicht erinnern, ist um so sicherer anzunehmen, als uns bewußt ist, daß von vielen Träumen uns nur die allgemeine Erinnerung ihres Dagewesenseyns bleibt, daß andere nur noch im Augenblick des Erwachens (manchmal auch dann nicht bleibend) festgehalten werden. Nur ist wahrscheinlich, daß die mehr äußerlichen Träume oft Abspiegelungen von tieferen mehr innerlichen sind, und diese, wenn schon getrübt und verworren von dem Mittel, durch das sie hindurchgehen, dennoch an uns gelangen.

Wollte man hier zugleich eine Rückanwendung auf etwas Früheres nachsehen, so könnte man als eine Möglichkeit ansehen, daß dem Menschen, wie gegen seines Gleichen, eine ähnliche Gewalt auch gegen andere Dinge zustände. Dann, könnte er auch das Innere körperlicher Dinge wieder in Freiheit setzen, dann erst würde er jene wahre und eigentliche Krisis, die unsere Scheidekunst noch immer vergeblich zu bewirken gestrebt, hervorbringen und eine Reihe ganz anderer Erscheinungen einleiten als die des gewöhnlichen Versuchs.

Doch kaum wagten wir so flüchtig diese großen Geheimnisse zu berühren, da alle die namhaft gemachten Erscheinungen so sehr nach allen Seiten sich verbinden und in so verschiedene Zweige auslaufen. Gelingt es uns einst, diese Geschichte bis zu der Zeit und zu den mannichfachen Bedingungen fortzuführen, in und unter welchen menschliches Leben besteht, gewiß werden wir dann unsere Gedanken noch in vielem zu erweitern und zu berichtigen finden, oder in einem höheren Licht darzustellen.

Es sey daher nur noch eine Frage verstattet, durch welche der Grundgedanke an Deutlichkeit gewinnen mag. Warum rufen dem Menschen alle höheren Lehren so einstimmig zu, sich von sich selbst zu scheiden, und geben ihm zu verstehen, daß er dadurch alles vermögen und in allen Dingen wirken würde, warum anders, als weil er dadurch

allein jene Jakobsleiter himmlischer Kräfte in sich herstellte. Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt-seyn; ihm hilft das Außer-sich-gesetzt-werden, wie es unsere Sprache herrlich bezeichnet; und so sehen wir denn, um jetzt nur bei geistigen Hervorbringungen stehen zu bleiben, wie die innere Freiheit und Unabhängigkeit der Gemüthskräfte auch alle geistige Schöpfung bedingt, wie befangene Menschen in dem Verhältniß, als sie dieß sind, zur geistigen Produktion immer untüchtiger werden, und nur, wer jene göttliche Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit sich zu erhalten weiß, auch jener spielenden Lust und besonnenen Freiheit des Schaffens theilhaftig ist, die sich gegenseitig fordern und bedingen.

Jene spielende Lust im ursprünglichen Leben Gottes haben die Morgenländer wohl erkannt, welche sie ausdrucksvoll die Weisheit nennen, wie sie diese darstellen als einen Glanz des ewigen Lichts, einen fleckenlosen Spiegel der göttlichen Kraft und (der leidenden Eigenschaften wegen) ein Bild seiner Gütigkeit. Es ist verwunderungswerth, wie sie diesem Wesen überall mehr eine leidsame als eine thätige Natur zuschreiben, weßhalb sie es nicht Geist, auch nicht Wort (oder Logos) nennen, mit welchem später die Weisheit oftmals, aber unrichtig verwechselt worden, sondern ihm einen weiblichen Namen beilegen. Durch dieß alles andeutend, daß es gegen das Höhere nur ein leidendes, empfängliches Wesen sey.

In jenem göttlich geachteten und wahrhaft göttlichen Buch, das die Weisheit redend einführt[1], wird sie einem Kind verglichen; denn wie ein Kind selbstlos zu nennen ist, wenn in der früheſten Zeit zwar alle innerlichen Kräfte in naturgemäßer Wirkung und holdem Wechselspiel sich gegenseitig erregen, aber noch kein Wille, kein Charakter, kein sie zusammenhaltendes und beherrschendes Eins sich eingefunden, so ist jenes erste Aeußere von Gott an sich selbst eine bloß leidende, unausgesprochene Einheit und willenlos; daher auch jenes Schaffen oder Erzeugen von Bildern nur Spiel oder Lust ist.

[1] Sprüche Salomonis, Kap. 8.

Die Weisheit spielte — nicht auf der Erde, denn diese war noch nicht, sondern — auf der Erde Gottes, auf dem, was Ihm Grund und Boden ist; aber ihre vorzügliche Lust war schon in dieser frühen Zeit jenes Geschöpf, das, weil erstes Band zwischen Natur und Geisterwelt, eigentlich die Fortpflanzung der anziehenden Bewegung bis ins Höchste vermittelte. Der Mensch ist eigentlich der Verknüpfungspunkt des ganzen Weltalls, und man kann insofern wohl sagen, daß in ihm eigentlich alles ersehen worden.

Ueberflüssig wäre zu erinnern, daß unter der Weisheit in jener Stelle jene allgemeine Seele (A 5) verstanden wird, die der Natur und der Geisterwelt einwohnend und wieder über beiden schwebend die leitende Kette der allgemeinen Empfindlichkeit zwischen dem Obersten und Untersten ist. In so früher Zeit also spielte diese wie in einem Jugendtraum goldener Zukunft dem Höchsten vor, was einst seyn würde. Doch wie die Zeiten der Unschuld nicht bleiben, wie Spiele der Kindheit, in denen das künftige Leben sich vorbildet, vergänglich sind, so konnte auch jener selige Göttertraum nicht dauern. Alles bloß keimliche Leben ist an sich selbst voll Sehnsucht und verlangt aus der stummen wirkungslosen Einheit in die ausgesprochene wirkende erhoben zu werden. So sehnsüchtig sehen wir die ganze Natur, so inbrünstig saugt die Erde Himmelskraft an sich, so strebt das Samenkorn nach Licht und Luft, um sich einen Geist zu ersehen, so wiegt sich die Blume im Sonnenstrahl, um ihn als feurigen Geist, als Farbe widerzustrahlen. Eben also jenes spielende Leben, und je höher es sich entfaltet, desto inniger ruft es das Unsichtbare an, daß es sich seiner annehme, sich anziehe und erkenne als sein eigen, und die an der Kette der Wesen wie in einer Tonleiter auf- und absteigende Weisheit klagt verlassen das Loos ihrer Geschöpfe, und daß die Kinder ihrer Lust nicht bleiben, sondern in immerwährendem Ringen sind und im Ringen wieder vergehen.

Diese stets wiederholte, immer wiederbeginnende Bewegung der ewigen Natur läßt sich daher ansehen als eine unablässige Theurgie. Sinn und Zweck aller Theurgie ist kein anderer, als die Gottheit herabzuziehen gegen das Untere (coelo deducere numen), gleichsam die

leitende Kette herzustellen, durch die sie vermocht würde, in die Natur zu wirken.

Schon haben wir gesehen, wie die von unten aufsteigende Bewegung auf die Seele des Ganzen (A 3) sich fortgepflanzt, indem das Mittlere (A 2) sie gegen Sich und dadurch vom Höchsten abzieht. Unstreitig nur, wenn das, was der lauteren Gottheit unmittelbares Seyn ist, von ihr abgezogen wird, fühlt sie es als solches; wie wir, was untrennlich mit uns eins scheint, haben als hätten wir's nicht, wird es uns aber entzogen, dann erst empfinden als das unsere. Aber daraus folgt nicht, daß die Gottheit nun vermocht werde oder gar genöthigt sich zu äußern oder das Seyn an sich zu ziehen: wäre dieß, dann wäre sie nicht die ewige Freiheit[1].

Bis jetzt wurde die naturlose Gottheit betrachtet als Wille, der nicht will, und so konnte sie auch immer angesehen werden, da sie sich auf jeden Fall gegen das Seyn als eine solche verhielt. Aber eben weil sie diese höchste Lauterkeit ist, und ohne Aufhebung derselben, verhält sie sich gegen anderes (gegen das Seyn) nothwendig auf entgegengesetzte Weise. Dieses also klar zu machen, ist jetzt die nächste Forderung.

In der lauteren Gottheit ist kein Werden; sie bleibt, was sie ist, in sich; aber eben in diesem Bleiben ist sie gegen das äußere Seyn nothwendig zweierlei. Denn inwiefern sie das an sich selbst weder Seyende noch Nichtseyende ist, verneint, sie durch ihr Wesen, ihre Natur schon, alles äußere Seyn, freilich vorerst nur stillschweigender Weise, kommt aber ein solches Seyn zu ihr hinzu, und wird ihr angemuthet es zu erkennen, dann nothwendig auch ausdrücklicher oder thätiger Weise. Sie ist schon immer das Nein alles äußeren Seyns; nur daß sie jetzt als solches wirkt, offenbar wird, macht das äußere Seyn. Nur der Bezug wird gegeben, in dem sie als das, was sie ist, auch erscheint. Es ist ein Werden, aber nicht ein Werden in Ansehung ihrer selbst, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Alles Werden überhaupt ist von der

[1] Hier stehen am Rand als Bemerkung zum Behuf weiterer Bearbeitung die Worte: „Hieher gehört durchaus eine Erklärung über Seyn, Daseyn, Existenz". Aehnliche Notate finden sich übrigens mehrere in der Handschrift. D. H.

lauteren Gottheit nur im Verhältniß (σχετικῶς, wie die alten Theologen sagen), nicht schlechthin oder in Ansehung ihrer selbst zu nehmen.

Unmittelbar also, mit dem Bezug des äußeren Seyns zu ihr, ohne Wandel oder Veränderung in ihr selbst, ist sie gegen dasselbe verzehrendes Nein, ewige Zornes-Kraft, die kein Seyn außer sich duldet. Umgekehrt also läßt sich auch sagen: diese Zornes-Kraft ist nicht bloß eine Eigenschaft, ein Princip oder Theil von ihr, sondern die ganze Gottheit, sofern sie in Sich besteht und das wesentlichste Seyn ist; denn es ist von selbst klar, daß dieses wesentliche Seyn ein allem andern unnahbares ist, unwiderstehliche Schärfe, ein Feuer, in dem nichts leben kann. Da sie jedoch als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende gegen das äußere Seyn nothwendig verzehrendes Nein ist, so muß sie, wohl zu merken, dieß vorausgesetzt, zwar nicht mit gleich ursprünglicher Nothwendigkeit, aber jenes vorausgesetzt doch nothwendig (denn sonst wäre sie — nicht der Wille, der nicht will, sondern — der nichts wollende, verneinende Wille, also bestimmter Wille) sie muß also nothwendig auch ewiges Ja seyn, bekräftigende Liebe, Wesen aller Wesen. Sie ist dieß ohne Wandel oder Wechsel in ihr selbst, nicht weil ihre Lauterkeit aufgehoben, sondern eben weil sie diese höchste Lauterkeit und Freiheit ist. Sie ist es ohne alle Bewegung, in der tiefsten Ruhe, unmittelbar durch sich selbst. Hinwiederum also ist auch diese Liebe nicht eine Eigenschaft, ein Theil oder ein bloßes Princip von ihr, sondern sie selbst, ganz und ungetheilt.

Aber eben weil sie die ganze und ungetheilte, das ewige Ja und das ewige Nein ist, ist sie auch wieder weder das eine noch das andere, und die Einheit beider. Es ist hier keine eigentliche Dreiheit außereinander befindlicher Principien, sondern die Gottheit ist, als das Eins, und eben weil sie das Eins ist, sowohl das Nein, als das Ja und die Einheit on beiden.

In diesem Ja und jenem Nein liegt jene Abstoßung und Anziehung, die wir früher als zum Bewußtseyn nothwendig gefordert. Als Nein ist die Gottheit ein an- und in sich ziehendes Feuer; als das Ja aber ist sie Ursache jenes liebevollen Abhaltens, wodurch in der Einheit die

Zweiheit erhalten wird, und in diesem Anziehen und Abstoßen steigert sie sich zur Einheit von beiden, d. h. zum höchsten Bewußtseyn.

Eben weil die ewige Freiheit, kann sie sich gegen das Seyn nur als Nein, als Ja, und als Einheit beider verhalten. Denn es muß ausdrücklich erinnert werden, daß diese Unterschiede keine Unterschiede des Wesens, sondern nur des Verhaltens, der Beziehung des Einen Wesens gegen das Seyn sind. Aber auch umgekehrt, nur weil sie gegen das Seyn sich so verhält, ist sie die ewige Freiheit. Wäre sie bloß Ja oder Nein, so müßte sie sich auf eine oder andere Weise des Seyns annehmen, es bejahen oder verneinen. Daß sie beides ist, und beides gleich wesentlich, das eben macht, daß sie die höchste Freiheit ist. Dieß alles mußte seyn, damit nie ein nothwendiger Grund der Welt gefunden werde, und offenbar hervorleuchte, daß alles, was ist, nur durch den allerfreiesten göttlichen Willen sey.

Hier ist also auch der Wendepunkt zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. Bis hieher war der Fortschritt des Lebens ein nothwendiger; schreitet es von jetzt an fort, so ist dieß nur vermöge eines freien göttlichen Entschlusses. Die Gottheit kann in jenem Gleichgewicht zwischen Anziehen und Abstoßen ruhig beharren; nichts nöthigt sie, es aufzuheben, oder auf die eine oder andere Art aus ihr herauszutreten.

Wenn also die Gottheit des Seyns sich angenommen, sich thätlich durch es geoffenbart (wie wir denn als wirklich geschehen erkennen müssen), so konnte der Entschluß dazu nur aus der höchsten Freiheit kommen.

Aber gesetzt nun, daß sie des Seyns sich wirklich angenommen, wie, auf welche Art konnte sie es doch? Sollte sie es in sich ziehen, verneinen als von ihr unabhängiges, äußeres Seyn, oder es bejahen in der Unabhängigkeit von sich? Weder in jenem noch in diesem Fall offenbarte sie Sich als das, was sie ist, als das gleich-ewige Nein und das gleich-ewige Ja. Und doch konnte, wenn sie frei beschloß sich zu offenbaren, der Zweck ihrer Offenbarung kein anderer seyn, denn sich zu offenbaren als die, die frei war sich zu offenbaren und sich nicht zu offenbaren, als die ewige Freiheit selbst.

Unmöglich also war, daß sie als das ewige Nein wirkend wurde,

wenn nicht auch als das ewige Ja und umgekehrt, und doch ist eben so unmöglich, daß ein und dasselbe als Ja und als Nein seyend sey; schlechterdings nothwendig ist, daß die Gottheit sich entscheide, entweder das eine zu seyn, und dann das andere nicht zu seyn, oder dieses zu seyn, und dann nicht jenes.

Hier ist also der höchste denkbare Widerspruch, der nicht etwa dadurch auszugleichen ist, daß Gott als eins von beiden (als Ja oder als Nein) schon von Natur untergeordnet sey, und also gegen das andere das Verhältniß des nicht-wirkenden annehmen könne. Denn Gott ist gleich wesentlich beides; er muß also auch schlechterdings als beides wirkend seyn.

Wie ist dieser Widerspruch auszugleichen? Unstreitig nur durch nähere Bestimmung. Wenn Gott als das ewige Nein wirkend, seyend ist (existirt), so kann er nicht als das ewige Ja auch wirkend seyn, oder kürzer, und um auch hier die schon gewohnte Bezeichnung nur im höheren Falle anzuwenden: Wenn B seyend ist, kann A nicht seyend seyn, nämlich als dasselbe, als welches B seyend ist, d. h. nach der Voraussetzung als Vorausgesetztes, Vorangehendes, was aber nicht verhindert, daß A seyend ist als Folgendes, und so auch umgekehrt, wenn A seyend ist (was bis jetzt nicht entschieden ist, was nur angenommen wird, im Fall also, daß A seyend ist), kann B nicht seyend seyn als dasselbe, nämlich als zuerst und jetzt seyendes, was aber nicht verhindert, daß es als folgendes, künftig seyendes sey.

Doch ist es daran nicht genug, daß wenn B oder A seyend ist, dann A oder B seyend seyn können, sondern, weil Gott beides gleich wesentlich, muß das Verhältniß von der Art seyn, daß Gott als das eine gesetzt, dann eben darum und nothwendig auch als das andere gesetzt ist, nur daß die Existenz des einen Grund der Existenz des andern ist. Allgemein ausgesprochen also löst sich das Verhältniß des Widerspruchs durch das des Grundes, wornach Gott als das Nein und als das Ja seyend ist, aber das eine ist als Vorausgehendes, als Grund, das andere als Folgendes, Begründetes.

Dabei bleibt aber immer, daß, wenn das eine seyend ist, das

andere nicht als dasselbe seyend seyn kann, d. h. es bleibt, daß beide sich der Zeit nach ausschließen, oder daß Gott als das Ja und Gott als das Nein nicht das Seyende derselben Zeit seyn können. Wir drücken uns absichtlich so aus, denn das Verhältniß kann nicht etwa von der Art seyn, daß wenn das Folgende, etwa A, seyend ist, dann das Vorangehende, also B, aufgehoben würde, oder schlechthin aufhörte das Seyende zu seyn; immer und nothwendig vielmehr bleibt es das Seyende seiner Zeit, und A gesetzt, muß B noch immer nur als Vorangehendes bestehen, dergestalt also, daß sie in verschiedenen Zeiten dennoch zumal sind. Denn verschiedene Zeiten (ein Begriff, der, wie viele andere, der neueren Philosophie gänzlich abhanden gekommen) können als die verschiedenen wohl zumal seyn, ja genau zu reden, sind sie nothwendig zumal. Die vergangene Zeit ist keine aufgehobene Zeit; das Vergangene kann freilich nicht als ein Gegenwärtiges, wohl aber muß es als ein Vergangenes mit dem Gegenwärtigen zumal seyn; das Zukünftige ist freilich nicht als ein jetzt Seyendes, wohl aber ist es mit dem Gegenwärtigen als ein zukünftig Seyendes zumal, und es ist gleich ungereimt, das Vergangen-seyn wie das Zukünftig-seyn als ein völliges Nichtseyn zu denken.

So ist es also nur der Widerspruch in der höchsten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und statt der Einen Ewigkeit eine Folge von Ewigkeiten (Aeonen) oder Zeiten setzt. Aber eben diese Folge von Ewigkeiten ist es, was wir insgemein die Zeit nennen. In dieser Entscheidung also schließt sich Ewigkeit in Zeit auf.

Bei jenem früheren Widerspruch im ersten Nothwendigen Gottes war eine solche Entscheidung unmöglich. Denn dort war kein Wesen, das frei war, ganz das eine (z. B. B) zu seyn, und das andere nicht zu seyn. Dort war blinde Nothwendigkeit und alle Kräfte schon in Wirkung. Dort kam es darauf an, die in einem beständigen Umlauf sich gegenseitig verdrängenden und ausschließenden Kräfte aus dem Nacheinander zur Simultaneität zu bringen, welches nur möglich war, indem sie alle gemeinschaftlich gegen ein Höheres zum Aussprechlichen, zur Totalität ersanken. Hier dagegen ist die Rede von dem höchsten Selbst

der Gottheit, das nie gegen anderes zum Seyn werden kann. In jeder seiner Gestalten (man erlaube diesen Ausdruck), als Ja, als Nein und als Einheit beider, kann es nur seyend, wirkend seyn, welches bei dem entschiedenen Widerspruch zwischen Ja und Nein nur durch den Begriff verschiedener Zeiten sich denken läßt. Hier also kommt es vielmehr darauf an, daß die Simultaneität zwischen den verschiedenen Gestalten aufgehoben und in eine Folge verwandelt werde.

So viel nun von dem, was geschehen müßte, wenn Entscheidung erfolgen sollte; aber das Wie? ist damit noch nicht erklärt.

Zwar auch im Allgemeinen schon und ohne noch die tieferen Gründe entwickelt zu haben, ist nicht zweifelhaft, was der Anfang oder das Erste seyn werde, ob Gott als das ewige Nein, oder als das ewige Ja. — Denn es ist hier die Rede von der Geburt Gottes auch dem höchsten Selbst nach, oder inwiefern er die ewige Freiheit ist. Nun ist Gott zwar eben *als* diese Freiheit das ewige Nein alles äußeren Seyns, aber er ist es nicht freier-, sondern nothwendigerweise. Diese Verneinung des äußeren Seyns ist von oder an der ewigen Freiheit selber wieder das Nothwendige. Aber nicht das Nothwendige, das Freie von Gott (d. h. von der ewigen Freiheit) ist das, was eigentlich geboren werden soll. Also kann sich das Nothwendige nur als Grund dieser Geburt und demnach als Vorausgehendes in derselben verhalten. Ueberall hat sich uns das Nothwendige als das Erste (Prius), Freiheit als das Folgende bewährt, oder, was dasselbe sagen will, die Freiheit erscheint überall siegend über die Nothwendigkeit. Wäre Gott zuerst als das Ja des äußeren Seyns und dann als das Nein, so würde im Gegentheil das Nothwendige über das Freie siegen; es wäre ein völlig rückgängiger Proceß. Bei der entgegengesetzten Folge aber wäre ein Fortschreiten von Finsterniß in Licht, von Tod in Leben.

In demselben Akt also, da Gott sich zur Offenbarung entschloß, wurde zugleich entschieden, daß Gott als das ewige Nein Grund der Existenz des ewigen Ja seyn sollte; es wurde eben damit zugleich bestimmt, daß Gott als die ewige Verneinung des äußeren Seyns überwindlich seyn sollte durch die Liebe.

Nun läßt sich aber überall in der Gottheit kein Zwang denken, alles muß auf höchster Freiwilligkeit beruhen. Also kann Gott, sofern er das ewige Nein ist, nicht überwältigt, nur durch Güte bezwungen werden, daß er der Liebe nachgibt, Sich zu ihrem Grund macht. So müssen wir uns den Hergang vorstellen, und doch läßt sich dieß nicht als wirklich vorgegangen denken. Denn noch ist Gott als das Ja, als das Nein und als die Einheit beider nur eins· es sind keine geschiedenen Persönlichkeiten. Also kann man sich das alles nur wie im Blitz geschehen denken, da es als ein Geschehenes inbegriffen ist, ohne doch wirklich (explicite) geschehen zu seyn. Vergleichbar ist diese aus der innigsten Einheit kommende Ent-Schließung nur jener unbegreiflichen Urthat, in der sich zuerst die Freiheit eines Menschen entscheidet. Von dem Menschen, der zweifelt, eines oder das andere ganz zu seyn, sagen wir, daß er charakterlos ist; von dem Entschiedenen, in dem sich ein bestimmtes Aussprechendes des ganzen Wesens kund gibt, sagen wir, daß er Charakter hat. Und doch ist anerkannt, daß keiner sich nach Gründen oder Ueberlegung seinen Charakter gewählt hat; er war nicht mit sich selbst zu Rath gegangen; gleichwohl beurtheilt jeder diesen Charakter als ein Werk der Freiheit, gleichsam als eine ewige (nie aufhörende, beständige) That. Mithin erkennt das allgemeine sittliche Urtheil in jedem Menschen eine Freiheit, die sich selbst Grund, sich selbst Schicksal und Nothwendigkeit ist. Aber eben vor dieser abgründlichen Freiheit erschrecken die meisten, wie sie vor der Nothwendigkeit erschrecken, eins oder das andere ganz zu seyn, und wo sie einen Strahl von ihr sehen, wenden sie sich ab wie vor einem alles sehrenden Blitz, und fühlen sich niedergeworfen von ihr als einer Erscheinung, die aus dem Unaussprechlichen kommt, aus der ewigen Freiheit, aus dem, da gar kein Grund ist.

Das ist unbedingte Freiheit, die nicht für die einzelne That, die ein Vermögen ist, von Widersprechenden das eine oder das andere ganz zu seyn.

In einem und demselben untheilbaren Akt mußte erkannt werden, daß, wenn Gott sich offenbaren wollte, er sich nur als ewiges Nein,

als ewiges Ja und als Einheit beider offenbaren könne; in demselben wurde erkannt, daß diese Offenbarung nur nach Zeiten oder in einer Folge geschehen könne, und daß eben das zum Anfang gesetzt werden müsse, das so eben überwunden worden, das Nothwendige von der Freiheit Gottes, das Nein alles äußeren Seyns und insofern aller Offenbarung (denn ohne Ueberwindung ist kein Anfang): dieß alles war enthalten in einer und derselben Entschließung, zugleich der freiesten und unwiderstehlichsten, durch ein Wunder der ewigen Freiheit, die nur sich selbst Grund, also ihre eigne Nothwendigkeit ist.

So viel mag von dem Hergang der großen Entscheidung gesagt werden, in der Gott als das ewige Nein, die ewige Strenge und Nothwendigkeit, zum Anfang seiner eignen Offenbarung gesetzt worden.

Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder der eigentlichen Offenbarungen Gottes. Das ewige Seyn, da Gott zuerst im Bezug zu der ewigen Natur seyend wird, nannten wir eine ewige Geburt. Aber Gott war in ihr gesetzt nicht als ein Seyendes, sondern als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende, als das lautere Seynkönnen, als die ewige Freiheit gegen das Seyn, als der, wenn je wirklich, Grund und Anfang seiner Wirklichkeit nur in sich selbst haben würde, und wenn je anfangend, doch kein nothwendig und ewig, sondern frei beginnender seyn würde.

Ohne einen freien Anfang gäbe es keine eigentliche Geschichte der Welt. Die jenen nicht begriffen, konnten auch nicht den Eingang in diese finden.

Es ist jetzt ein gewöhnlicher Gedanke, die ganze Geschichte der Welt anzusehen als eine fortschreitende Offenbarung Gottes. Aber wie kam die Gottheit dazu, oder wie fing sie es an sich zu offenbaren?

Die Antwort: Gott ist ein seiner Natur nach, also nothwendig, sich offenbarendes Wesen (ens manifestativum sui), ist kurz, aber nicht bündig. Hart ist, was nach gemeinsamem Gefühl immer als Werk des Wohlgefallens und der höchsten Freiwilligkeit angesehen worden, die Schöpfung der Welt als etwas Gezwungenes zu denken. Da wir aber schon im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigent-

liches Selbst ansehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß nothwendiges Wesen machen, und auch in ihm das unfaßlich Freie als sein eigentliches Selbst betrachten. Aber eben von der Offenbarung dieses höchsten Selbstes der Gottheit ist die Rede. Nun ist ein Freies eben darum frei, daß es sich nicht offenbaren muß. Sich offenbaren ist Wirken, wie alles Wirken ein sich-Offenbaren. Dem Freien aber muß frei seyn, innerhalb des bloßen Könnens stehen zu bleiben, oder zur That überzugehen. Ginge es nothwendig über, so würde es nicht als das wirklich, das es ist, nämlich als das Freie.

Die andern aber gehen davon aus, Gott sey Geist und das allerlauterste Wesen. Wie nun aber dieser Geist sich habe offenbaren können, darüber müssen sie freilich bekennen nichts zu wissen, nur daß sie, wie sonst aus der Noth, so aus der Unwissenheit eine Tugend machen. Der Grund dieses nicht Wissens ist klar. Denn wenn die Gottheit eine ewige Freiheit ist zu seyn, sich zu verwirklichen, zu offenbaren, so kann mit dem ewigen Seyn- oder sich-verwirklichen-Können doch nicht schon das wirkliche Seyn oder sich-Verwirklichen gesetzt seyn. Zwischen der Möglichkeit und der That muß etwas seyn, wenn sie freie That seyn soll; dieß begreift auch der gemeinste Verstand. Aber in der lautern Ewigkeit, worin sie Gott denken, ist keine Distanz, kein Vor und Nach, kein Früher und kein Später. Also verliert für sie, die nichts als die lautere Gottheit erkennen wollen, selbst der bloße Gedanke, daß etwas zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit seyn müsse, den Sinn.

Wäre die Gottheit ewig wirklich (in dem hinlänglich bestimmten Sinn für äußerlich offenbar), so wäre sie nicht die Macht sich zu verwirklichen. Da sie aber doch nur aus ihrer freien Ewigkeit heraus sich verwirklichen kann, so muß, damit diese frei und unangetastet bleibe, zwischen der freien Ewigkeit und der That der Verwirklichung etwas seyn, das diese von jener scheidet. Dieses etwas kann nur Zeit seyn, aber nicht Zeit in der Ewigkeit selbst, sondern ihr coexistirende Zeit. Diese Zeit außer der Ewigkeit ist jene Bewegung der ewigen Natur, da sie vom Untersten aufsteigend immer ins Höchste gelangt, und von

diesem aufs neue zurückgeht, um wieder aufzusteigen. Nur an dieser Bewegung erkennt sie sich selbst als Ewigkeit; an diesem Uhrwerk zählt und mißt die Gottheit — nicht die eigne Ewigkeit (denn diese ist immer ganz, vollkommen, untheilbar, über alle Zeit und in der Folge aller Zeiten nicht ewiger als auch im Augenblick), sondern nur die Momente der beständigen Wiederholung ihrer Ewigkeit, d. h. der Zeit selbst, welche, wie schon Pindaros sagt, nur das Scheinbild der Ewigkeit. Denn die Ewigkeit muß gedacht werden, nicht als jenen Momenten der Zeit zusammengenommen, sondern als jedem einzelnen coexistirend, so daß sie in jedem einzelnen wieder nur Sich (die ganze unmeßliche) sieht.

Es ist eine Frage, die so natürlich ist, daß schon die Kindheit sie aufwirft: was denn Gott beschäftiget, eh' er die Welt erschaffen; aber genau zugesehen, vergehen alle Gedanken bei dem, wenn die Schöpfung freie That seyn sollte, doch nothwendigen Begriff einer Dauer jenes unausgesprochenen Zustandes; da Ewigkeit in sich oder an sich keine, nur die Zeit gegen sie eine Dauer hat, so schwindet jene Ewigkeit vor der Welt unmittelbar zu Nichts, oder, was ebenso viel ist, zu einem bloßen Moment zusammen. Die Lehrer helfen sich gewöhnlich damit, dieser Frage aus dem Weg zu gehen. Aber eben das Unbeantwortetlassen solcher Fragen, die, wie gesagt, schon dem Kind auffallen, ist die Ursache des allgemeinen Unglaubens. Kennten sie die Schrift, sie würden wohl Antwort finden, da diese berichtet, in welch' traulicher Nähe schon in jenen Urzeiten die Weisheit um und bei Gott gewesen, als sein Liebling selbst in dem süßesten Wonnegefühl sich befunden, aber auch ihm Ursache von Freude wurde, da er durch sie in jener Zeit die ganze künftige Geschichte, das große Bild der Welt und aller Ereignisse in Natur und Geisterreich voraus erblickte.

Jene Entschließung Gottes, sein höchstes Selbst nach Zeiten zu offenbaren, kam aus der lautersten Freiheit. Eben darum behält Gott Macht, gleichsam Zeit und Stunde dieser Offenbarung zu bestimmen, und das, was ganz Werk seines freiesten Willens war, auch allein nach seinem Wohlgefallen zu beginnen. Die Lehre, daß Gott die Welt in

der Zeit erschaffen, ist eine Stütze des ächten Glaubens; hinlänglich wäre die Arbeit dieses Werks belohnt, hätte es auch nur dieß eine begreiflich und verständlich gemacht. Denn da in Gott selbst keine Zeit ist, wie soll er sie in der Zeit erschaffen, wenn nicht eine außer ihm ist? Oder wie wäre eine Bestimmung dieser Zeit möglich, wenn nicht schon vor der Schöpfung eine Bewegung außer Gott ist, nach deren Wiederholung die Zeit abgemessen wird?

Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine. Darum tritt zwischen die freie Ewigkeit und die That ein anderes, das seine von jener unabhängige Wurzel hat und ein, obwohl ewig, Anfangendes (Endliches) ist, damit ewig etwas sey, dadurch sich Gott der Kreatur annähern und mittheilen könne, damit die lautere Ewigkeit immer frei bleibe gegen das Seyn, und dieses niemals als ein Ausfluß aus dem ewigen Seyn-Können erscheine, also immer ein Unterschied sey zwischen Gott und seinem Seyn.

In der Wissenschaft werden, wie im Leben, die Menschen überall mehr von Worten als deutlichen Begriffen beherrscht. So erklären sie einerseits unbestimmter Weise Gott als ein nothwendiges Wesen, andererseits ereifern sie sich dagegen, daß Gott eine Natur zugeschrieben werde. Sie möchten sich das Ansehn geben, damit die Freiheit Gottes zu retten; wie wenig aber, oder vielmehr wie gar nichts sie davon verstehen, erhellt aus dem Bisherigen, da ohne eine Natur die Freiheit in Gott nicht von der That geschieden seyn könnte, also nicht wirkliche Freiheit wäre. So verwerfen sie, wie billig, das System einer allgemeinen Nothwendigkeit und zeigen sich doch ebenso eifrig gegen jede Folge in Gott, obschon, wenn keine Folge ist, nur Ein System übrig bleibt, nämlich daß mit dem göttlichen Wesen alles zumal, alles nothwendig ist. Auf diese Art stoßen sie, Blinden gleich, wie man auch im Leben bemerkt, gerade das zurück, was sie (ohne Verstand davon) aufs eifrigste suchen, und ziehen eben das an, was sie doch eigentlich fliehen wollten.

Wer dem Bisherigen mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, muß von

selbst wahrgenommen haben, wie in der Seyns- oder Lebens-Annehmung des Höchsten wiederum dieselbe Folge statthat, die zwischen den Principien in der ewigen Natur statthatte. Denn auch hier ist das erste in das Seyn Tretende (das Seyn-Annehmende) ein verneinender, streng nothwendiger Wille, der sich aber zum Grund eines höheren macht; dieser, obwohl nicht eigentlich frei (weil reiner Wille der Liebe), ist doch besonnener Wille; über beiden endlich geht der bewußte und freie auf, der im höchsten Sinne Geist ist, wie in der ewigen Natur das dritte Princip Seele war.

Wir können daher auch diese Folge der Offenbarung als eine Folge von Potenzen ansehen, die das Seyn zu seiner Vollendung durchgeht; ja es wird nöthig seyn, von jetzt an folgenden Unterschied zu machen. Die Kräfte im Seyn, inwiefern sie aufgehört haben sich auszuschließen und aussprechlich geworden sind, haben auch aufgehört Potenzen zu seyn, und wir werden sie daher künftig Principien nennen. Als Potenzen schließen sich Entgegengesetzte nothwendig aus, und wie es unmöglich ist, daß eine Zahl in derselben Zeit in verschiedenen Potenzen sey, wohl möglich aber, daß sie in die zweite gesetzt, dann in einer weiteren Folge zur dritten erhoben werde: so kann auch das Seyende des Seyns in derselben Zeit nur Eines seyn, z. B. verneinende Kraft, was aber nicht verhindert, daß das Seyende desselben Seyns in einer folgenden Zeit ein anderes, ja das gerade Entgegengesetzte von jenem sey. Von nun an also werden wir nun das Seyende einer jeden Zeit mit dem Namen einer Potenz bezeichnen.

Auffallend zwar kann schon im Allgemeinen jene Uebereinstimmung nicht seyn zwischen dem objektiven und dem subjektiven Leben eines Wesens. Was ein Wesen innerlich oder dem Seyn nach ist, muß es auch wieder offenbar oder dem Seyenden nach seyn. Dieselben Kräfte, die in der Simultaneität sein inneres Daseyn ausmachen, dieselben (nicht der Zahl, wohl aber der Natur nach) sind, in einer Folge hervortretend, auch wieder die Potenzen seines Lebens oder Werdens, das Bestimmende der Perioden oder Zeiten seiner Entwickelung.

Das Innere jedes organischen Wesens ruht und besteht in drei

Hauptkräften. Die erste (um im bloßen Beispiel kurz zu seyn), wodurch es in sich selbst ist, sich beständig hervorbringt; die zweite, durch die es nach außen strebt; die dritte, welche gewissermaßen die Natur beider vereiniget. Jede derselben ist zum inneren Seyn des Ganzen nothwendig; welche auch hinweggenommen würde, das Ganze wäre aufgehoben. Aber dieß Ganze ist kein stehenbleibendes Seyn; das Wesen als Seyn gesetzt, findet sich unmittelbar ein Seyendes ein. Da aber im Seyenden dieselben Kräfte, die im Seyn sind, und das Seyende jeder Zeit nur Eines seyn kann, so treten jetzt dieselben Kräfte, die im Inneren wirkten (dieselben der Natur nach) äußerlich mit Entscheidung hervor. So in der Succession werden sie die Potenzen seiner äußeren Lebens-Perioden, wie sie in der Simultaneität Principien seines beharrlichen Seyns waren. Dieß ist der Sinn, wenn z. B. gesagt wird, in der ersten Zeit des Lebens herrsche die wachsthümliche, in der folgenden die bewegende, endlich die empfindliche Seele. Dasselbe ist der Sinn, wenn z. B. gesagt wird (mit welchem Grund, untersuchen wir nicht), die Urzeit im Leben der Erde sey die magnetische gewesen, von der sie in die elektrische übergetreten, obschon bekannt ist, daß zum inneren Bestand der Erde in allen Zeiten alle diese Kräfte erfordert wurden.

Die Folge der Potenzen (dieß Wort in dem einmal festgesetzten Sinne genommen) verhält sich also auch als eine Folge von Zeiten. Dieses Gesetz allein ist fähig, den Organismus der Zeiten aufzuschließen.

Durch dieses erst stellt sich die rechte Hoheit des Gegensatzes dar, und wie er mit der Einheit gleich unbedingt ist. Diese bleibt (obwohl zum Zusammenhang gemildert) im Seyn herrschend, aber im Seyenden erscheint die unüberwindliche Freiheit des Gegensatzes und wie er die Einheit sich selbst wieder unterordnet.

Nur durch seinen Willen existirt der Ewige, nur durch freie Entschließung macht er sich zum Seyenden des Seyns. Aber dieß vorausgesetzt, war er in Ansehung der Folge seiner Offenbarung gebunden, ob es gleich bei ihm stand sich nicht zu offenbaren. Der Entschluß Sich zu offenbaren und sich selbst als das ewige Nein überwindlich zu setzen war nur ein und derselbe Entschluß. Darum ist dieser wie ein

Werk der höchsten Freiheit, so auch ein Werk der höchsten Liebe. Das in der Offenbarung Vorausgehende ist keineswegs das an sich Untergeordnete, wohl aber wird es als solches gesetzt; das ihm Folgende ist nicht an sich wirklicher, göttlicher, aber freiwillig als das Höhere gegen jenes erkannt. Die Priorität steht im umgekehrten Verhältniß mit der Superiorität, Begriffe, welche zu verwechseln nur der Blindheit im Urtheilen möglich ist, die unsere Zeiten auszeichnet.

Hier schließen sich auch die gewöhnlichen Begriffe wieder an. Entäußerung, Herablassung ist nach allgemeiner Lehre die Schöpfung. Der Ewige macht nicht das an sich Ueberwindliche oder Geringere von sich selbst, sondern was er freiwillig als solches ansieht, ansehen will, das, worin er die allerstärkste und innerlichste Kraft ist, zum Anfang. Unüberwindlich, wenn sie innerlich blieb, wird sie überwindlich, indem er sich in ihr zum Seyenden des Seyns macht.

Der verneinende, einschließende Wille muß in der Offenbarung vorausgehen, damit Etwas sey, das die Huld des göttlichen Wesens, die sich sonst nicht zu offenbaren vermöchte, stütze und emportrage. Stärke muß seyn eher denn Milde, die Strenge vor der Sanftmuth, der Zorn zuerst, dann die Liebe, in welcher selbst erst das Zornige eigentlich Gott wird.

Wie in dem nächtlichen Gesicht, da der Herr vor dem Propheten überging, erst ein mächtiger Sturm kam, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, nach diesem ein Erdbeben, endlich ein Feuer, der Herr selbst aber in keinem von dem allem war, sondern ein stillsanftes Sausen folgte, darin Er war, so muß in der Offenbarung des Ewigen Macht, Gewalt und Strenge vorausgehen, bis im sanften Wehen der Liebe erst er selbst als Er Selbst erscheinen kann.

Alle Entwickelung setzt Einwickelung voraus; in der Anziehung ist der Anfang und die contrahirende Kraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft alles Lebens. Jedes Leben fängt von Zusammenziehung an; denn warum schreitet alles vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt seyn könnte, wenn es um das bloße Fortschreiten zu thun wäre.

Dunkelheit und Verschlossenheit ist das Eigenthümliche der Urzeit. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto mächtigere Zusammenziehung. So in den Gebirgen der Urwelt, so in den ältesten Bildungen auch des Menschengeistes. Derselbe Charakter von Verschlossenheit kommt uns in dem stummen Ernst des Aegypters, in den Riesendenkmälern Indiens, die für keine Zeit, für die Ewigkeit gebaut scheinen, ja selbst noch in der stillen Größe der erhabenen Ruhe der ältesten hellenischen Werke entgegen, die, obwohl gemildert, noch die Kraft jenes gediegenen Weltalters an sich tragen.

Von jetzt an also betreten wir den Weg der Zeiten. Der Widerspruch ist entschieden durch überschwengliche That, ähnlich der, worin sich der Mensch entscheidet, das eine oder das andere ganz zu seyn. Von nun an ist Gott nur Eines; nur Verneinung gegen das Seyn. Als diese verneinende Kraft ist Gott ein das Seyn in sich ziehendes Feuer, das also das Angezogene ganz mit sich eins macht. Bis jetzt bestand noch Zweiheit; es war Allheit nnd Einheit, aber beide sind jetzt selbst zu Einem Wesen verschmolzen. Das An- oder Eingezogene ist die ewige Natur, das All; das An- oder Einziehende ist eins; das Ganze also, das wir zur Veranschaulichung durch $\left(\frac{A^s}{A^2 = (A = B)}\right) B$ bezeichnen können, ist das Eins und All (ἓν καὶ πᾶν) in inniger Verbindung. Hiebei darf aber nicht übersehen werden, daß das Eins oder die in sich ziehende Potenz gegen die Natur eine höchst geistige Kraft, ja lauterer Geist ist, obwohl nicht mit Freiheit und Besonnenheit wirkender; denn die verneinende Kraft, welche Gott seiner Lauterkeit wegen gegen das Seyn ist, ist er, wie gezeigt, nicht nach seiner Freiheit, sondern nach der Nothwendigkeit seiner Natur. In jener ursprünglichen Ungeschiedenheit, da ein und dasselbe als ein und dasselbe ewiges Ja und ewiges Nein war und über beiden besonnener Geist, da war auch jene Strenge und Nothwendigkeit des göttlichen Wesens mit zur Besonnenheit und zum Bewußtseyn erhoben. Nun sich Gott entschieden bloßes Nein zu seyn, tritt er in seine blinde, finstre Natur, die in ihm verborgen war und nur durch die Scheidung offenbar werden konnte. So ist also jetzt da-

Leben auf die Stufe blinder Nothwendigkeit zurückgetreten, das im vorhergehenden Moment zur Freiheit und Besonnenheit erhoben war? Wie reimt sich aber dieß Zurücksinken mit der behaupteten Unmöglichkeit jeder rückgängigen Bewegung? Wer sich diese Frage wohl löst, wird noch manche andere, auch in der Geschichte der Natur und der Menschheit, wohl zu lösen verstehen. Nothwendig ist, so oft das Leben in eine neue Epoche tritt, daß es wieder einen Anfang mache, wo denn unvermeidlich ist, daß dieser Anfang oder diese erste Stufe der neuen Epoche gegen die letzte und höchste der vorhergegangenen als ein Rückschritt erscheine: Potenz mit Potenz verglichen, steht die folgende tiefer als die vorhergehende, weil diese in ihrer Zeit nothwendig eine höhere Potenz als jene in der ihren; aber Zeit mit Zeit, Epoche mit Epoche verglichen, steht jene entschieden höher. Solche scheinbare Rückgänge sind also in der Geschichte des Lebens nothwendig.

Es ist in der gegenwärtigen Einheit etwas mit der Natur verbunden, das in dem Vorhergehenden nicht mit ihr verbunden war, nämlich das Wesen jenes allerlautersten Geistes, obschon dieser nur als in sich ziehende Sucht und Begierde, d. h. als Natur, (doch mehr als innere blinde Naturkraft) wirkt und so für sich wieder den Anfang macht eines höheren Lebens.

Wenn wir uns nun unter Gott nur die allerhöchste Freiheit und Besonnenheit denken können, so ist dieser, obschon lauterste, doch nur als Natur wirkende Geist allerdings nicht Gott zu nennen. Wäre er (B) Gott, so würde die ganze Einheit sich verhalten als der jetzt vollkommen verwirklichte Gott.

Wenn sie denn nicht Gott ist, was ist sie denn?

Wir haben gezeigt, wie die lautere Gottheit untheilbarer Weise ewiges Ja und ewiges Nein ist und die freie Einheit beider, woraus von selbst folgte, daß sie ewiges Nein = B seyn kann, nur inwiefern sie als solches zugleich Grund von Sich als ewigem Ja ist. Daraus ergibt sich dann nothwendig auch das Umgekehrte, daß sie als B oder ewiges Nein nur insofern Gottheit ist, als sie zugleich A, d. h. Sich selbst als ewiges Ja setzt. Es ist hier ganz dasselbe Verhältniß, das

auch nach der christlichen Lehre in Gott ist; da die erste Persönlichkeit nur Gott ist als Vater, oder inwiefern sie Vater, d. h. inwiefern zugleich der Sohn ist, und so hinwiederum die zweite Persönlichkeit nur Gott, inwiefern sie Sohn, d. h. inwiefern auch der Vater ist.

Nun ist aber jetzt, d. h. in dem eben festzuhaltenden Moment, die verneinende Kraft = B noch keineswegs das Setzende von A. Wir freilich, in Folge der früher gewonnenen Einsicht, wissen, daß Gott gegen das Seyn nur verneinende Kraft ist, um Sich Selbst, als ewiger Liebe, Grund zu machen. Aber diese verneinende Kraft kennt sich selbst, also auch ihr eigen Verhältniß nicht; nicht die Freiheit des Entschlusses, kraft welches sie das allein Wirkende ist. So mußte es seyn; dieß höhere Leben wieder in Bewußtlosigkeit seiner selbst versinken, damit ein wahrer Anfang sey. Denn gleichwie es im Menschen Gesetz ist, daß jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Ur-That, durch die er eigentlich Er Selbst ist, gegen das über ihr sich erhebende Bewußtseyn in unergründliche Tiefe hinabsinkt, damit ein nie aufzuhebender Anfang, eine durch nichts erreichbare Wurzel der Realität sey: so tilgt auch jene Urthat des göttlichen Lebens in der Entscheidung das Bewußtseyn von ihr selbst, das dem, welches in ihr zum Grund gesetzt worden, nur in der Folge wieder durch höhere Offenbarung eröffnet werden kann. Nur so ist wahrer Anfang, Anfang, der nicht aufhört Anfang zu seyn. Der Entschluß, der in irgend einem Akt einen wahren Anfang machen soll, darf nicht vors Bewußtseyn gebracht, zurückgerufen werden, welches mit Recht schon so viel bedeutet als zurückgenommen werden. Wer sich vorbehält, einen Entschluß immer wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang. Darum ist Charakter Grundbedingung aller Sittlichkeit; Charakterlosigkeit schon an sich Unsittlichkeit.

Auch hier gilt: der Anfang darf sich selbst nicht kennen; welches so viel heißt: er darf sich selbst nicht kennen als Anfang. Nichts ist oder erkennt sich gleich anfänglich bloß für Grund oder Anfang. Was Anfang ist, muß sich nicht als Anfang, sondern als Wesen (um seiner selbst willen Seyendes) ansehen, um wahrer Anfang zu seyn.

Also erkennt sich auch jene Verneinungskraft, als die Gott jetzt allein wirkend ist, nicht als Grund, als Setzendes des ewigen Ja. Nicht nur, daß sie dieses nicht setzt, sie muß A (folglich auch die höhere Einheit, die Geist ist) bestimmt verneinen, ausschließen und völlig verdrängen aus der Gegenwart. Es ist in ihr jene nichts duldende Zornes-Kraft, die der eifernde jüdische Gott gegen andere Götter äußert. In dieser Ausschließung und Einsamkeit muß sie auch bleiben, bis ihre Zeit erfüllt ist, und mit voller Macht darauf halten, damit eben das Leben zur höchsten Herrlichkeit erhöht werde.

Sie verdrängt, sagten wir, den Willen der Liebe und den des Geistes, doch nur aus der Gegenwart. Sie setzt diese als nicht *seyend*, darum eben keineswegs als nichtseyend, sondern als zukünftig und als solche allerdings auch als (nur im Verborgenen) seyend.

Diese Verneinungskraft ist also nur der Möglichkeit, aber noch nicht der Wirklichkeit nach das Setzende des ewigen Ja, d. h. sie ist auch nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach Gott. Mithin ist auch die ganze Einheit noch nicht der wirkliche oder verwirklichte Gott.

Was ist sie denn also? Antwort: Sie ist der ewige Keim Gottes, der noch nicht ein wirklicher Gott, sondern nur ein Gott den Kräften nach ist; sie ist also der Stand der Möglichkeit (der Potentialität), in den sich Gott selbst freiwillig gesetzt hat, und der nothwendig vor dem wirklichen (in der Wirklichkeit geoffenbarten) Gott hergehen muß, wenn anders in dieser Offenbarung oder Geburt Gottes in die Wirklichkeit ein Werden, eine Folge, eine Stufenmäßigkeit seyn soll.

Also, werden vielleicht einige sagen, ist so lange gar kein Gott. Mit nichten! Denn der Möglichkeit nach (offenbar zu werden) ist ja schon der ganze Gott. Die jetzt wirkende verneinende Potenz ist die Kraft (d. h. die Möglichkeit) die bejahende zu setzen; diese, so wie die höhere Einheit, ist zwar nicht als seyend, aber als nicht *seyend* (als zukünftig) allerdings gesetzt. Nun wird niemand behaupten wollen, was als ein Mögliches oder nach der bloßen Möglichkeit ist, sey darum überall nicht; es *ist* ja, nur eben im Stande der Möglichkeit. Auch hier muß der

früher dargestellte Unterschied zwischen nicht-seyend-Seyn und zwischen Nichtseyn nur im höheren Fall geltend gemacht werden. „Also ist Gott nicht", kann zweierlei heißen. Gott ist nichtexistirend; dieses wird zugestanden und behauptet. Gott ist überall nicht, oder er ist schlechthin nichtexistirend; dieses wird geleugnet; denn Gott ist ja eben auch darin, daß er nicht seyend ist, er ist nur als nicht seyend, im Stand der Einwickelung (implicite, in statu involutionis), welchen, als Uebergang (Mittel) der eigentlichen Offenbarung, der Gottheit unwürdig wenigstens die nicht ansehen dürften, welche nach den Worten der Schrift Gott die Macht zuschreiben, auch noch im geordneten Lauf der Dinge sich zurückzuziehen, sein Angesicht, d. h. sein eigentliches Selbst, zu verbergen, also wieder für eine Zeitlang in einen Zustand von Involution zurückzutreten, in gewissen Fällen als bloße Natur, nicht nach seinem innersten Selbst und Herzen zu wirken.

Zu wiederholen, daß hier überall nicht von dem wesentlichen Seyn Gottes (von seinem Seyn außer und über der Natur), sondern nur von der Existenz, d. h. nach unserem Sprachgebrauch äußeren Offenbarung, der ja schon durch ihren Bezug zur ewigen Natur als seyend gesetzten Gottheit die Rede ist, will uns, da es ja durch den Lauf der ganzen Geschichte bis hieher ohnehin klar genug und auch ausdrücklich erklärt ist, fast unnöthig dünken.

Ueberhaupt kann in dieser ganzen Sache nichts Schwieriges noch Verfängliches selbst für den Aengstlichsten liegen, der nur diese Begriffe und die jedesmal hinzugefügten Bestimmungen in ihrer Schärfe faßt und sich völlig verdeutlicht. Dazu gehört freilich reine Absicht, ernstliches Wollen und redliche Bemühung, die freilich in Zeiten schwer zu erwarten ist, wo einerseits die bequeme Lehre, daß man nichts wissen könne, die meisten alles schärferen Denkens entwöhnt hat, andererseits die nach Höherem streben, in einer Sache, die zum Theil auf den leisesten und zartesten Einschränkungen beruht, mit dem bloßen Materiellen der überall her zusammengerafften Ideen sich begnügen zu können glauben, aber freilich darüber zum Theil in solche Ungeheuerlichkeiten gerathen sind.

Je wichtiger indeß die ganze oben vorgetragene Ansicht ist, desto

mehr versuchen wir, sie auch noch von einer andern Seite ins Licht zu setzen.

Es kann nämlich die Frage entstehen, was denn nun durch jene verneinende Kraft eigentlich verneint werde. Unstreitig doch nur, was durch den vorhergehenden Moment gesetzt war, die Unabhängigkeit des Seyns, das Außereinander und die Abgezogenheit der Kräfte. Nun kann doch durch dieses Verneinen jene freie Bewegung der Natur nicht rückgängig gemacht werden. Also wird durch die anziehende Kraft nur verneint, was in anderer Hinsicht schon gesetzt ist. Es ist auch hier Indifferenz, Ungeschiedenheit, aber wirkende, nicht eine von aller Differenz freie, sondern eine sie verneinende. Aber verneint wird doch nur die Geschiedenheit und gegenseitige Freiheit, also werden die, deren Geschiedenheit verneint ist, als Ungeschiedene bejaht, und jene Kraft, die das Neue aller Freiheit, ist das Bejahende des Ganzen in der Nichtfreiheit; da sie jedoch nur verneinen kann, was da ist, so erkennt sie durch die Verneinung die Geschiedenheit an und bejaht sie im Verneinen.

Hiedurch ist zuvörderst klar, wie die verneinende Kraft eben durch das Verneinen sich des Seyns annehme, es eben im Verneinen setze als das ihre.

Wie nun durch das Verneinen der Geschiedenheit doch aber diese auch wieder gesetzt ist, so muß alles, was ohne die Verneinung wirklich oder ausgewickelter Weise (explicite) gesetzt seyn würde, durch die Verneinung doch ebenfalls nur eingewickelter Weise (implicite) gesetzt seyn.

Unstreitig nun, wenn die Gottheit sich des Seyns annähme und zugleich die Geschiedenheit bestände, wäre dieß die entwickeltste, ausgesprochenste Existenz. Denn alsdann gelangt ein Geist zur Fülle seiner Existenz, wenn er eine lebendige Seele (A^3) zum unmittelbaren Subjekt hat, diese aber wieder in einem äußeren geistig-leiblichen Wesen ihr Gegenbild hat. Nun ist dieß freie Verhältniß nicht bejaht, sondern verneint, aber es ist eben damit verneinter oder eingewickelter Weise gesetzt. Wir können daher sagen, die oben bezeichnete Einheit sey wenigstens eingewickelter Weise das erste wirkliche Daseyn Gottes. Aber setzt nicht

jede Existenz, eben weil sie dieß ist, Einschließung voraus? Gibt es irgend ein Daseyn, das nicht erst in Einwickelung war, irgend ein freies Leben, das nicht aus einem verneinten Zustand erlöst worden? Hiernach dürfen wir denn wohl behaupten, daß jene ganze Einheit, wie nur ein neuer und zweiter Anfang, so nur eine neue und höhere Natur sey, die jedoch von der ersten der Art noch ganz (toto genere) verschieden ist. Es ist jetzt wirklich nur Ein Wesen, von dem die anziehende Potenz das Geistige, das An- oder Eingezogene beziehungsweise Leibliche ist. Jene geistige Potenz durchdringt, einer wirkenden Sucht oder Begierde gleich, die ganze ewige Natur, und einmal auf diese Weise vernaturt, ist sie von sich selbst nicht mehr trennbar von ihr. Die Kräfte der ewigen Natur sind ihre Kräfte, in denen sie Sich als in ihren Werkzeugen empfindet. Das Ganze ist ein wahrhaft Untrennliches (Individuum). Doch dürfen wir über dieser Einheit den ursprünglichen Unterschied nicht vergessen, da jene verneinende Potenz an sich lauterer Geist ist und zu der ewigen Natur sich immer wie Seyendes zum Seyn verhält. Dieser Geist wirkt zwar als Natur, weil bewußtlos, und kann darum auch nicht im eigentlichen Sinn intelligent heißen, obwohl darum keineswegs nicht intelligent, schlechthin verstandlos. Es ist ein substantieller, zu Substanz gewordener Geist, der nicht Verstand hat, sondern selber und wesentlich Verstand ist, nur kein bewußter, in sich selbst zurücktretender (reflektirter), sondern ein blinder, bewußtloser, nothwendiger, gleichsam instinktartiger Verstand.

Eine solche Kraft also und von solcher Unabhängigkeit und Allmacht zieht der verneinende Wille das bisher stumme Wesen in allen seinen Principien und Kräften zusammen. Hiedurch wird er aber unmittelbar aus der leidenden Einheit in die wirkende erhoben, und zuerst sind alle Kräfte des Seyns nicht nur in eins gebracht, sondern auch in einem und demselben Wesen gleichwirkend. Denn unter eine und dieselbe Potenz gesetzt, werden die Principien nothwendig unter sich gleichnamig (äquipotent); jene Unterordnung des einen unter das andere ist aufgehoben; jedes fällt dem eignen Leben anheim, und an die Stelle der bisherigen freiwilligen Zuneigung tritt eine bindende zwingende Einheit.

Nun waren sie nur in jener Unterordnung des einen unter das andere sich gegenseitig annehmlich, da eins dem andern gleichsam Arznei wurde; so war auch jedes Princip in sich selbst nur durch jene Gliederung beruhigt, da eine Kraft sich zu der andern als Grund oder nicht Seyendes verhielt. Da nun sowohl die Principien, als jede Kraft zur gleichen Wirksamkeit mit der andern erhoben wird, so entsteht zwischen allen nothwendig eine gegenseitige Unleidlichkeit und der Widerwille, daß sie kaum zusammengebracht wieder auseinander wollen.

Wie wir sahen, daß im Menschen, je nachdem sich eine Stimmung seiner bemächtigt, alles die Farbe derselben annimmt, auch die Süßigkeit in Bitterkeit, Sanftmuth in Grimm, Liebe in Haß verkehrt wird, weil auch in der Süßigkeit eine Wurzel der Bitterkeit, in der Liebe eine Wurzel des Hasses liegt, die nur verborgen aber zu ihrem Halt nothwendig ist: so wird hier, indem die Strenge die herrschende Potenz ist, auch in dem mild ausfließenden Princip (A^2) die verneinende Kraft herausgekehrt und in dem ursprünglich sich verschließenden ($A = B$) aus ihrer Tiefe und Verborgenheit erhoben, daß also in beiden sich nur feindliche Kräfte begegnen; die Einheit aber, da sie den Gegensatz nicht mehr außer sich hat, sondern mit ihm in eins gebracht ist, und nicht mehr als die freie stille Einheit aufgehen kann, fühlt sich gleichsam sterben.

Hier ist der erste Quell der Bitterkeit, die das Innere alles Lebens ist, ja seyn muß und sofort ausbricht, wenn sie nicht immer besänftigt wird, da die Liebe selbst gezwungen ist Haß zu seyn, und der stille sanfte Geist nicht wirken kann, sondern von der Feindseligkeit unterdrückt ist, in welche durch die Nothwendigkeit des Lebens alle Kräfte versetzt sind. Von hier kommt der tiefe, in allem Leben liegende Unmuth, ohne den keine Wirklichkeit ist; dieses Gift des Lebens, das überwunden seyn will, und ohne das es einschlummern würde.

Denn so wie die jetzt zum thätlichen Seyn zusammengezogenen Kräfte den Schmack ihrer Bitterkeit empfunden, verlangen sie wieder im Ganzen wie in den einzelnen Principien auszugehen von der strengen Einheit und für sich jede in ihrer eignen Natur zu seyn. Dieß ist das

Verhängniß alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich selbst fühlbar zu werden; hernach, wenn es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts, darin es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein sich selbst zugezogenes Leben wieder aufgeben müßte, und sobald es zurück wäre, sich aus dem Zustand wieder heraus sehnte und durch dieß Sehnen sich aufs neue ein Seyendes zuzöge.

Also wirkt das Zusammennehmen durch jenen in sich ziehenden Geist unmittelbar, im Ganzen und im Einzelnen, das Auseinanderwollen der Kräfte, und zwar treten sie um so mehr auseinander, je wirkender jede geworden, d. h. je mehr in die Enge gebracht. Die Zusammenziehung ruft also ihr gerades Gegentheil hervor, und bewirkt nichts anderes als die unaufhörliche Spannung, den Orgasmus aller Kräfte. Aber kaum nähern sie sich wieder dem keimlichen Zustand und fühlen das gemeinschaftliche Leben sterben, erwacht aufs neue die Sehnsucht, und können sie das Verlangen nach Wirklichkeit doch nicht lassen und fallen wieder der zusammenziehenden Potenz anheim.

Also ist hier kein bestehendes Leben, vielmehr ein steter Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung, und ist die oben bezeichnete Einheit (das Ganze dieses Moments) nichts als der erste klopfende Punkt, gleichsam das schlagende Herz der Gottheit, das in nie aufhörender Systole und Diastole Ruhe sucht und nicht findet. Es ist aufs neu' eine unwillkürliche Bewegung, die immer von selbst sich wieder macht und von sich selbst nicht aufhören kann, denn durch jede Zusammenziehung werden die Kräfte wieder wirkend, und der zusammenziehende Wille gibt ihrer Ausbreitungslust nach; kaum aber fühlt er die Scheidung und die anfangende Wirkungslosigkeit, so erschrickt er und fürchtet daß die Existenz verloren gehe und zieht also aufs neue zusammen.

Zum zweitenmal also ist das Leben in den Moment der unwillkürlichen Bewegung gesetzt, durch einen ganz anderen und höheren als jener erste.

Hiemit begreifen wir, daß das Seyende mit seinem Seyn in diesem

Moment zusammen das widerspruchvollste Wesen ist. Wir begreifen, daß die erste Existenz der Widerspruch selber ist, und umgekehrt nur in Widerspruch die erste Wirklichkeit bestehen kann, von dem einige sagen, daß er nun und nimmer wirklich seyn könne. Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes. Davon kommt's, daß, wie ein altes Buch sagt, alles Thun unter der Sonne so voll Mühe ist und alles sich in Arbeit verzehrt und doch nicht müde wird, und alle Kräfte unaufhörlich gegeneinander ringen. Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde sich nichts rühren wollen, und alles in Verdrossenheit versinken, da es jetzt eifrig hervor strebt, um aus der Unruhe in die Ruhe zu gelangen.

Der Widerspruch, den wir hier begriffen, ist der Quellbronn des ewigen Lebens; die Construktion dieses Widerspruchs die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Daher der Vorwurf, er fange die Wissenschaft mit einem Widerspruch an, dem Philosophen gerade so viel bedeutet, als dem Tragödiendichter, nach Anhörung der Einleitung des Werks, die Erinnerung bedeuten möchte, nach solchem Anfang könne es nur auf ein schreckliches Ende, auf grausame Thaten und blutige Ereignisse hinauslaufen, da es eben seine Meinung ist, daß es darauf hinausgehe.

Auch wir also scheuen den Widerspruch nicht, und suchen vielmehr, soweit wir dessen vermögend sind, ihn auch im einzelnen recht zu begreifen.

Durch die anziehende Potenz wird auch das Ganze oder System von Kräften, welches die anfängliche Natur (A = B) ausmacht, ein Zusammengenommenes, das aber als solches nicht beschrieben werden kann, weil es im Zusammennehmen zum Widerspruch in sich selbst wird, also keinen Augenblick in Ruhe besteht. Denn durch die begeistende Potenz werden auch die beiden entgegengesetzten Kräfte in ihr zur Gleichnamigkeit gebracht. Die ruhender Grund seyn sollte, aus dem das Wesen (A) aufginge, wird eine aus ihrer Tiefe erhobene, das nicht Seyende (B) zum Seyenden gesteigert. Kaum also, daß das Zusammengenommene die Gleichnamigkeit und den Widerstreit der Kräfte

empfunden, will es auseinander, da sie in diesem Verhältniß sich gegenseitig unleidlich sind. Aber weil es von der Stärke der anziehenden Potenz zusammengehalten wird, und diese immerfort die verneinende Kraft aus der Tiefe erhebt, indeß das bejahende Wesen (A) sie sich unterzuordnen, in die Potentialität zurückzusetzen sucht, so bleibt es bei dem bloßen Bestreben (nisus) des Auseinanderwollens, wodurch denn eine rotatorische Bewegung entstehen muß. Aber die anziehende Kraft hört nicht auf zu wirken; so geschieht es endlich, wenn die Kräfte mehr und mehr vergeistet worden, im höchsten Grade des Widerwillens, da sie nicht schlechthin auseinander und doch auch nicht bleiben können, daß etwas Mittleres sich ereignet und die Materie wie in sich selbst zerreißende Wuth gesetzt in einzelne selbständige Mittelpunkte zerspringt, die, weil auch sie noch gehalten und von widerwärtigen Kräften getrieben sind, sich ebenfalls um ihre eigne Axe bewegen [1].

Es ist vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannichfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, daß die Natur so vielerlei wunderliche Produkte in dieser schrecklichen äußern Verwirrung und chaotischen innern Mischung, da nicht leicht eines für sich, sondern durchdrungen und durchwachsen von andern angetroffen wird, in Ruhe und Frieden oder anders als im heftigsten Widerwillen der Kräfte habe erschaffen können? Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung [2]? Und so sehen wir auch in dem einzigen Falle, der uns gewissermaßen verstattet ist, Zeugen einer ursprünglichen Erschaffung zu seyn, daß die erste Grundlage des künftigen Menschen nur in tödtlichem Streit, schrecklichem Unmuth und oft bis zur Verzweiflung gehender

[1] Das Ganze, B, weil eins mit dem Seyn, zerreißt sich selber, wie man im Unmuth sagt: ich möchte mich selbst zerreißen. (Randbemerkung.)

[2] Vgl. hier Philosophie der Mythologie, 2te Abth., Bd. II, S. 582. D. H.

Angst ausgebildet wird. Wenn nun dieses im Einzelnen und Kleinen geschieht, sollte es im Großen, bei Hervorbringung der ersten Theile des Weltsystems, anders seyn?

Es ist auffallend, daß in der ganzen Natur jedes eigne, besondere Leben von der Umdrehung um die eigne Axe anfängt, also offenbar von einem Zustand inneren Widerwillens. Im Größten wie im Kleinsten, im Rad der Planeten wie in den zum Theil rotatorischen Bewegungen jener nur dem bewaffneten Aug' erkennbaren Welt, die Linné ahndungsvoll das Chaos des Thierreichs nennt, zeigt sich Umtrieb als die erste Form des eignen gesonderten Lebens, gleich als müßte alles, was sich in sich und also vom Ganzen abschließt, unmittelbar dadurch innerem Widerstreit anheimfallen. Wenigstens würde aus dieser Bemerkung schon erhellen, daß die Kräfte des Umtriebs zu den ältesten, bei der ersten Erschaffung selbst thätig gewesenen Potenzen gehören, nicht aber, wie jetzt die herrschende Meinung ist, erst zu dem Gewordenen äußerlich, zufällig hinzugekommene Kräfte sind.

Inwiefern nun die Existenz solcher einzelnen rotatorischen Ganzen lediglich auf der Erhebung und Begeistung der verneinenden Kraft beruht, insofern sind jene als Werke einer wahrhaft emporhebenden, schöpfenden, aus dem Nichtseyenden ins Seyende versetzenden Kraft, also als die ersten Geschöpfe anzusehen.

Könnte jene Begeistung der verneinenden Kraft in ihnen nachlassen, so sänken sie unmittelbar zurück ins allgemeine Seyn. Jene Begeistung ist also für sie eine Erhebung zur Selbstheit, jene begeistete Kraft von nun an die Wurzel ihrer Eigenheit, indem sie daran ihren eignen, von dem allgemeinen der Natur unabhängigen Grund (ihr eignes B oder selbstisches Princip) haben.

Aber auch jetzt, bis zur Selbstheit (zum in-sich-Seyn) gesteigert, sind sie von der anziehenden Kraft noch gehalten. Aber, eben weil jetzt selbstisch und solche, die ihren eignen Punkt des Beruhens (Schwerpunkt) in sich haben, streben sie vermöge eben dieser Selbstheit dem Druck der anziehenden Kraft auszuweichen, und indem sie sich nach allen Seiten vom Mittelpunkt derselben entfernen, ihr selbst zu entwerden.

Hier entsteht also erst der höchste Turgor des Ganzen, da jedes Einzelne sich dem allgemeinen Centrum zu entziehen und excentrisch seinen eignen Schwer- oder Ruhepunkt sucht.

Bei jener ersten Scheidung der Urkräfte, da sie gegen das Höhere zum Seyn ersanken, wurde zuerst bemerkt, wie alles mehr und mehr aus dem Unfigürlichen ins Figürliche trete. Dort zuerst war ein Oben und Unten; doch gab jene Auseinandersetzung der Kräfte bloß ein geistiges Außereinander (Expansum), aber ein kraftloses, das eigentlich die bloße Abwesenheit einer zusammennehmenden, wirklichen (reellen), Bezug gebenden Kraft ausdrückte. Raum entsteht erst, wenn jene einschränkende, Ort oder Stelle, die eigentlich jeder Potenz schon durch ihre Natur, aber bloß möglicher Weise zustehen, wirklich machende Kraft hinzukommt. Ausdehnung (Extensio) setzt die den Raum setzende Kraft schon voraus, und erklärt sich am besten durch jene Erscheinung, die wir an Gliedern organischer Wesen Turgescenz nennen.

Nach der jetzt herrschenden Vorstellung ist der Raum eine gleichgültig nach allen Seiten ins Unbestimmte ausgegossene Leere, in welche die einzelnen Dinge nur hineingestellt werden. Aber das wahre Wesen des Raums, oder bestimmter ausgedrückt die den Raum eigentlich setzende Kraft, ist jene allgemeine, das Ganze contrahirende Urkraft. Wäre diese nicht, oder könnte sie aufhören, so wäre weder Ort noch Raum. Darum kann auch der Raum nicht gleichgültig, sondern nur im Ganzen und Einzelnen organisch seyn. Wer diese Indifferenz des Raums nach innen behaupten könnte, daß ein Punkt wäre wie der andere, und weder ein wahres Oben und Unten, noch ein Rechts und Links, oder Hinten und Vorn, der müßte das Wunder jener ordnenden und stellenden Kraft im Organischen, da die Lage jedes wesentlichen Theils eine nothwendige ist, jeder in diesem Ganzen nur an diesem Ort seyn kann, so wenig betrachtet haben, als wie z. B. in der Stufenfolge organischer Wesen jeder Theil mit der Bedeutung und Würde, die er im höheren Geschöpf gewinnt oder verliert, auch seine Stelle ändert. Sollte eine solche Kraft nur im einzelnen organischen Leib, im großen Ganzen aber nicht wohnen? Unmöglich! Der Raum ist nicht gleichgültig, es gibt ein wahres Oben und Unten, einen Himmel,

der wahrhaft über der Erde, eine Geisterwelt, die im eigentlichen Verstand über der Natur ist, Vorstellungen, die uns dieß Weltganze wieder gleichwie unsern Vätern werther machen, als eine gleichgültige Ausbreitung ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, ohne wahren Schluß und bedeutendes Ende. Denn überall ist Unbeschlossenheit auch Unvollkommenheit; Beschlossenheit die eigentliche Vollkommenheit jedes Werks. Nicht, wie man denken könnte, durch die Lehre des lautern Copernicus, nur durch das geistlose Gravitations-System der späteren Zeiten gingen jene Vorstellungen verloren.

Jene das Ganze zusammennehmende göttliche Kraft schließt nicht bloß die Natur ein, auch die Geisterwelt und die über beiden wohnende Seele. Also erhalten auch diese durch die Zusammenfassung räumlichen Bezug, der alte Glaube von einem Ort, einer Wohnstätte der Geister erhält auch wieder Bedeutung und Wahrheit.

Das ist die Endabsicht, daß alles so viel möglich figürlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit ist, wie die Alten sich ausgedrückt, Ziel der Wege Gottes (finis viarum Dei), der selbst auch räumlich oder an einem Ort wie zeitlich sich offenbaren will.

Die Beschlossenheit, Endlichkeit nach außen [1] nicht nur der sichtbaren Natur, sondern des Weltalls, folgt schon allein daraus, daß es eine es von außen nach innen zusammenziehende Kraft ist, durch die es erst räumlich geworden. Diese also, da sie das Ganze um- und einschließt, ist auch die eigentlich Ziel und Grenzen setzende, wie es in der schon angeführten Stelle [2] ausgedrückt wird: „Da er die Tiefen mit seinem Zirkel umschrieb", und auch der Ausdruck: Himmel und Erde sey'n die Ausbreitung der göttlichen Stärke, doch wohl nicht bloß auf die in der Natur liegende anziehende Kraft, sondern auf die das Ganze zusammennehmende Verneinungskraft geht. Aber nur Sich Selbst kann der Ewige endlich seyn, nur Er Selbst kann das eigne Seyn

[1] Darum aber nicht im Raum endlich. Denn der Raum ist eben die von innen heraus geschehene Erweiterung der einschließenden Kraft. (Am Rand beigeschrieben).

[2] Sprüche, Kap. 8, V. 27.

fassen und umschreiben; also schließt die Endlichkeit der Welt nach außen eine vollendete Unendlichkeit nach innen in sich.

Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nichts anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten in beständigem Pulsschlag oder Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung fortdauert.

Durch die Erhebung des nicht Seyenden sind zuerst einzelne Dinge erschaffen, die vermöge der in ihnen erregten Selbstheit nun nothwendig der anziehenden Kraft, dem allgemeinen Mittelpunkt entstreben. Daher also der Turgor, das excentrische Ausweichen nach allen Seiten, das um so gewaltsamer ist, je mehr in ihnen das Princip der Selbstheit entzündet worden. Aber in dem Verhältniß, als sie der anziehenden Kraft entwerden, fühlen sie auch das in ihnen erweckte Princip der Selbstheit und ihr eignes Leben, das nur auf beständiger Solicitation (Hervorrufung) eben desselben beruhte, vergehen. Also fallen sie wieder der verneinenden Kraft anheim, gerathen aufs neue in die Schärfe der anziehenden Potenz, werden aber durch jede Anziehung auch zu immer höherer Selbstheit entflammt. Denn jene dunkle Kraft in ihnen selbst kann, eben weil Kraft (Intensum), zu immer höheren Graden der Spannung gebracht werden.

So muß dieser Proceß fortschreiten bis zu dem Punkt, da die Kräfte des Seyns anfangen dem Seyenden das Gleichgewicht zu halten. Durch fortwährende Steigerung muß endlich Aequipollenz des Angezogenen mit dem Anziehenden hervorgebracht werden. Dieß ist das Ziel und Ende des Processes. Gott selbst muß die ganze Tiefe und die schrecklichen Kräfte des eignen Seyns empfinden. Es ist selbst dialektisch einleuchtend, daß demjenigen, worin die lautere Gottheit selber nur als Natur wirkt, die ewige Natur gleichwichtig sey. Hier ist also der Moment, wo, nach Platon, Gott im Kampf mit einer wilden unbotmäßigen Materie oder Natur gedacht werden kann. Aber der Gott, von dem dieß gesagt werden kann, ist nur der mögliche Gott, oder Gott, sofern er bloß Natur, also nicht wirklich Gott ist.

Das Ziel des Processes von dieser Seite ist also nur eine abwech-

selnde Bewegung (motus alternus), ewiges Ein- und Wiederausathmen. Systole und Diastole, die, wie der erste Moment alles natürlichen Lebens, so auch der Anfang des geistigen Lebens seyn muß. Denn wenn in dem gegenwärtigen Moment das an sich Natürliche zuerst natürlich geworden, so ist auch umgekehrt eben dieser Moment für die ewige Natur die erste Staffel eines geistigen Lebens, zu dem sie erhoben werden soll. Hier also liegt gleichsam noch bloß und offen das Herz der Natur, wie im thierischen Leben das Herz (das in seiner höchsten Ausbildung nur jenes Quadrat = ◇ zur Grundform hat, das auch die Urgestalt jedes Weltkörpers ausdrückt) erst äußerlich sichtbar da liegt, bis es schon in den nächsten Bildungsstufen überkleidet, mehr und mehr nach innen zurückgebracht wird; wie es in der ganzen Thier-Reihe von der rechten Seite mehr und mehr gegen die Mitte vorrückt, zuletzt ganz auf die linke Seite gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt wird. Noch bewahrt jene uralte Bewegung im thierischen Leben das Blut, diese wilde, unbändige auch in Kugeln zerrissene Materie (mehreren Naturforschern schon däuchte wahrscheinlich, daß jede im Fortschreiten sich zugleich um ihre Axe bewege), mit welcher Geist und besserer Wille nur zu oft im Kampfe liegen. Nichts scheint die nach Ruhe sich sehnende Natur eifriger zu suchen als aus jener nothwendigen, abwechselnden Bewegung zu entkommen, die aus einer gegenseitigen Unleidlichkeit miteinander verbundener Principia entsteht, ein Zweck, den sie erst durch das unaussprechlich hohe Wunder der Articulation erreicht, durch die Auseinanderhaltung der widerwärtigen Kräfte im System der ausstreckenden und beugenden Muskeln, die zwar immer noch Eine Seite der rotatorischen Bewegung bewahren, aber, dem Willen folgsame Wünschelruthen, nur entweder nach innen oder nach außen schlagen.

In diesem steten Wechsel von Ausgehen und Zurückgehen, Ausbreitung und Anziehung wird die Materie mehr und mehr zum äußern Typus des inwohnenden Geistes zubereitet, der, da er die gänzliche Einheit (die Negation aller Vielheit) nicht hervorbringen kann, die Einheit in dieser Vielheit zu behaupten, also ein System hervorzu-

bringen, architektonisch zu wirken versucht. Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung; aber ebenso unverkennbar ist der Antheil, der Miteinfluß eines vernunftlosen (irrationalen) Princips, das nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, daher die organischen Gesetze des Weltbaus schwerlich nach so einfachen Verhältnissen, als bisher versucht worden, ergründlich sind, und auf keinen Fall aus bloßen Begriffen, sondern nur an der Wirklichkeit selbst entwickelt werden können.

Aber eine bleibende Gestaltung ist in dem gegenwärtigen Moment überhaupt nicht möglich. Denn eben in dem Verhältniß, als das Ganze bis zur höchsten Entfaltung gebracht wird, nimmt der Orgasmus der Kräfte in allen Gliedern zu, daß endlich jene anziehende Potenz selbst für ihr Daseyn zittert und das Chaos, das schon im Einzelnen vorhanden ist, im Ganzen fürchtet.

Denn mit Erhebung des zur Ruhe und Potentialität bestimmten Princips der Selbstheit werden auch mehr und mehr die leidsamen Eigenschaften der Materie aufgehoben, welche, wie gezeigt, eben auf der Dämpfung und Niederhaltung jener Kraft beruhten, die bethätigt (aktivirt) oder vergeistet ein verzehrendes Feuer ist. Wie ein organisches Glied, wenn das, was in ihm nur ruhendes Feuer seyn sollte, sich in Wirkung erhebt, augenblicklich entzündet wird; wie wir noch aus jeder heftig zusammengedrückten Materie Feuer hervorbrechen sehen; wie unstreitig selbst das elektrische Feuer im Blitz nur ein durch heftigen Druck entbundenes ist; wie compressible Materien (Luftarten), die zusammen Flamme zu erzeugen fähig sind, durch bloßen Druck sich entzünden; wie jeder, auch der leiseste Druck das elektrische Feuer hervorruft, und kaum zu zweifeln ist, daß durch verhältnißmäßige Zusammendrückung alle Materie in Feuer aufzugehen fähig wäre: so muß in jenem Ur-Zustand mit zunehmendem Orgasmus die Materie mehr und mehr in den Zustand einer feurigen Auflösung versetzt werden.

Von jeher glaubten alle Naturforscher ihren Erklärungen der allmählichen Ausbildung der Erde, ja der ganzen sichtbaren Natur einen Zustand von Auflösung voraussetzen zu müssen. Aber in unserer Zeit,

da alle Gleichnisse und Bilder von der Chemie hergenommen wurden, begnügte man sich mit einer flüssigen Auflösung, der der Metalle in Säuren ähnlich. Als wäre überhaupt das Flüssige ein Letztes, bei dem man stehen bleiben könnte, ein unbedingter nicht weiter zu erklärender Zustand. Wir aber glauben auch noch auf anderem Weg den Beweis führen zu können, daß der älteste Zustand aller Materie und aller Weltkörper insbesondere der einer elektrischen Auflösung ist. Denn in der Elektricität erscheint wirklich jenes doppelte Feuer, das eigentlich das Innere aller Materie ist, das ausstrahlende (+ E) und das verneinende, in sich ziehende, das jenem zum Grund dient (— E). Denn so irrig als es war, den Grund dieser Elektricität in einem bloßen Mangel zu suchen, ebenso irrig ist es, nach der jetzigen dualistisch genannten Ansicht zwei gleich positive, nur sich entgegengesetzte Elektricitäten anzunehmen. Die eine davon ist wirklich verneinender, in sich ziehender Natur, darum aber freilich ebenso wenig gar nichts (bloße Privation), als die attrahirende Grundkraft in der Natur bloßer Mangel ist. Die schon erwähnten, aber von dem großen Haufen der Naturforscher viel zu wenig beachteten Ueberleitungsversuche mit der elektrischen Säule geben den entschiedensten Beweis, daß die Materie einer elektrischen Vergeistung und Auflösung fähig ist, in der sie nicht bloß für die natürlichen chemischen Verwandtschaften unempfänglich ist, sondern auch alle andern körperlichen Eigenschaften ablegt.

In diesem Zustand feuriger elektrischer Auflösung sehen wir noch jetzt jene räthselhaften Glieder ihres planetarischen Ganzen, die Kometen, werdende, wie ich mich früher ausdrückte, aber wie ich jetzt sagen möchte, noch unversöhnte Weltkörper, gleichsam lebendige Zeugen jener Urzeit, da nichts verhindert, daß die frühere Zeit in einzelnen Erscheinungen sich noch durch die spätere fortziehe, oder umgekehrt die spätere früher in einigen Theilen des Weltganzen als in andern eingetreten ist. Zu allen Zeiten hat sie das menschliche Gefühl nur mit Schauer betrachtet, gleichsam als Vorboten einer Wiederkehr der vergangenen Zeit, allgemeiner Zerrüttung, Wiederauflösung der Dinge ins Chaos. Offenbar ist in ihnen der besondere Schwerpunkt (das eigne Leben) dem

allgemeinen nicht versöhnt; dieß beweisen die von denen der beruhigten Planeten abweichenden Richtungen und Stellungen ihrer Bahnen, die, wenn auch ihre Bewegung auf keinen Fall, wie Kepler vermuthete, in gerader Linie vor- und zurückgehen, doch so wenig gekrümmt, in solchem Grade excentrisch sind, daß ihre Bewegung in denselben für bloße Systole und Diastole gelten kann. Aber eben diese zeigen in ihrer Annäherung zu und Wieder-Entfernung von der Sonne solche Veränderungen und Abwechselungen, die sich schlechterdings nur durch abwechselnde Ausbreitungen und Zusammenziehungen erklären lassen. An allen bedeutenden Kometen ist bis jetzt wahrgenommen worden, wie bei der Annäherung zur Sonne, also in der höchsten Brunst aller Kräfte, auf der jener zugewandten Seite die Umrisse des Kerns mehr und mehr verschwinden, der Kern endlich sich ganz auflöst, in gleichem Verhältniß, was man seinen Dunstkreis nennt, aufschwillt und der Schweif sich verlängert. An dem merkwürdigen Haarstern des 1769ten Jahrs war nach der Rückkehr von der Sonne (im November jenes Jahrs) der Dunstkreis durchsichtiger, der Kern deutlicher zu sehen, übrigens aber das Ansehn des Ganzen so verändert, daß einer der Beobachter[1] auf ihn jene Verse des Virgil von Hektor anwendet:

— — — quantum mutatus ab illo!
Squalentem barbam et concretos sanguine crines,
Vulneraque illa gerens, quae circum plurima — solem
Accepit —

(Aen. II, 274 sq.)

Dieses Zusammengehen und Erschlaffen bei der Wiederkehr von der Sonne kann nur Wirkung der schon wieder anfangenden Diastole und Annäherung zum Zustande der Materialität seyn. Seit dieß zuerst niedergeschrieben worden (im Jahr 1811), sind die genaueren Beobachtungen über den damals eben am Himmel befindlichen Kometen bekannt geworden, der durch vieles, wie durch den doppelten Schweif, durch die größere Helle der nördlichen (begeisteteren) Seite, aber

[1] Lambert's Beiträge, Theil III, S. 234. 207.

besonders durch die ungeheure Schnelligkeit seiner Veränderungen merkwürdig war, die beinahe zu dem Schluß nöthigen, daß er auch in der Annäherung zur Sonne sich in einem Wechsel von Ausbreitung und Zusammenziehung befand. In der kurzen Zeit von einer Sekunde konnte sich das Licht im Sehfeld des Kometensuchers um $2\frac{1}{2}$ Grade ausdehnen, welches nach der wahren Ausdehnung fast eine Million geographischer Meilen betragen mußte; eine Erscheinung, durch welche der treffliche Beobachter (Schröter) selbst auf eine ungeheure, der elektrischen oder galvanischen ähnliche Urkraft zu schließen sich gedrungen fühlt.

Wir haben durch die bisherige Darstellung erreicht, was bei dem Bestreben, die Zeiten, nach und in welchen alles allmählich geworden, genau zu bestimmen, immer unser Hauptabsehen seyn muß; wir erkennen, daß diese erste Zeit in Ansehung der Natur eigentlich die Zeit der Schöpfung der Gestirne als solcher war. Wer aber, der je dieß unfaßliche Ganze mit richtigen Sinnen angesehen, hat nicht immer gefühlt, daß die großen und schrecklichen Kräfte, durch die es zuerst geworden, und die es noch jetzt im Daseyn erhalten, weit über alle Kräfte der späteren Zeit hinausgehen? Eine viel mildere Kraft, der Wille einer sanfteren Zeit ist es, welche Pflanzen, welche Thiere erzeugt hat. Diese mögen Werke der Natur heißen, inwiefern unter dieser jene im All selbst wohnende künstlerische Weisheit verstanden wird. Aber die Gestirne übertreffen weit alle Kräfte der bildenden Natur. Sie sind Werke Gottes, für sich genommen (ohne die folgende Zeit) Werke des Zorns, der väterlichen, der allerältesten Kraft.

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; in diesen einfache' Worten drückt sich das älteste Buch der Welt über diese Zeit aus die es dadurch bestimmt von der folgenden abschließt und unterscheidet. So oft auch mißdeutet, ja absichtlich verkannt, sind sie dem Verstehenden unschätzbar. „Im Anfang" kann in jenen Worten nicht wohl etwas anderes bedeuten als in der ersten, in der allerältesten Zeit. Daß diese von den folgenden scharf unterschieden werden soll, zeigen schon die nächsten Worte: Und die Erde war — doch wohl nicht vor der Schöpfung, also genau genommen, sie ward im Schöpfen oder

nach der Schöpfung — wüste und leer. Deutlich ist, daß die Erzählung dieß Wüste und Leere der Erde als etwas bezeichnen will, das zwischen jener im Anfang geschehenen Schöpfung und der nachfolgenden in der Mitte gelegen.

Wie dadurch scheidet er diese Zeit von der folgenden auch durch das Wort ab. Warum, wenn die in diesen Worten mehr angedeutete als beschriebene Schöpfung mit der folgenden einerlei ist, warum steht hier: Elohim (das Seyende, das Elohim oder All der Kräfte war) schuf (bara); warum nicht gleich hier, wie im Folgenden immer: Im Anfang sprach Elohim: es werden Himmel und Erde. Oder warum nicht: Er machte, wie (V. 16.) von den zwei großen Lichtern, Sonne und Mond, die er ja nicht mehr zu machen brauchte, wenn das Schöpfen V. 1 schon ein Machen war. Alle Auslegung ist trüglich, oder diese Hervorbringung im Anfang, die ein Schöpfen genannt wird, ist eine andere als die spätere, die ein Sprechen ist. Dieß eine Wort gerade nur im Anfang gebraucht, ist der entscheidende Beweis, daß das heilige Buch die allererste Schöpfung, deren Geschichte es mit diesen wenigen Worten abschließt, deren ersten Erfolg es nur mit den nächsten andeutet, als eine für sich bestehende (als die Schöpfung einer eignen Zeit) von der folgenden absondern wollte.

Unbegreiflich ist die Mühe, so die Neueren angewendet, die Kraft jenes Worts (bara) wo möglich zur Bedeutung des bloßen Ausbildens herabzusetzen (einer braucht, es zu erklären, das Wort exasciare). Auch die Etymologie des Wortes ist durch solche seichte Erklärung verdunkelt worden. Wir wollen keine der möglichen Vergleichungen ausschließen; nicht mit bar Sohn, selbst nicht mit dem altdeutschen Wort bären (gebären), dem griechischen βαρέω, dem lateinischen parare und parere; auch nicht mit der Bedeutung von außer, auswärts, äußerlich, fremd, die dem Wort bar und den davon abgeleiteten, in den meisten morgenländischen Mundarten zukommt; in der letzteren Beziehung hieße das Zeitwort bara überhaupt außer sich wirken oder wirken mit von-sich- (bewußtlos) Seyn. Aber für alle diese verschiedenen Bedeutungen findet sich vielleicht das gemeinschaftliche Band, wenn man, nach der

urſprünglichen Einerleiheit und beſtändigen Verwechſelung der Zeitwörter in a und in ah, die Grundbedeutung von bara in barah auffücht, wovon berith herkommt. Wie im Deutſchen Bund, Bündniß von Binden, im Lateiniſchen contractus von contrahere herkommt: ſo berith von barah, das ſonach ebenfalls zuſammenziehen, anziehen, (daher auch verzehren, eſſen, 2. Sam. 12, 17) bedeutete [1]. Jedes äußere Verhältniß Gottes zu dem Menſchen, ja zu der ganzen Natur (ſ. Gen. 9, 12.) iſt ein Bund (berith), die Natur-Einrichtung der wechſelnden Tage und Nächte ein Bund Jehovahs mit dem Tag und der Nacht (Jer. 33, 20), das Verhältniß des Vaters zu ſeinem Sohn (bar) iſt ein Bund; und der neue Bund (ἡ καινὴ διαθήκη) bedeutet ebenſo viel als eine neue Schöpfung (καινὴ κτίσις).

Doch wer die Kraft des Worts ganz erkennen will, leſe die Stelle: „Ich Jehovah, der das Licht formirt und die Finſterniß ſchafft, das Gute macht und das Böſe ſchafft (beidemal bore)“ [2]. Es wird an ſich niemand behaupten, daß Gott die Finſterniß und das Böſe nach ſeiner Freiheit und Bewußtheit ſchaffe; aber da die andern, ein bewußtes Hervorbringen bezeichnenden Worte im offenbaren Gegenſatz mit dem Schöpfen (bara) ſtehen, ſo kann dieß Wort nur das unfreie, bewußtloſe Schaffen bedeuten, bei welchem, wie bei einem Hervorbringen der Subſtanz, kein Verſtand, bloß Macht und Stärke iſt. (Doch beweist dieß eben, daß jenes Schaffen (V. 1) nicht das ganz fertig Schaffen war). Man erinnere ſich, den Gedanken zu verdeutlichen, an die alte Unterſcheidung: Gott ſey Urſache des Subſtantiellen (Materiellen), aber nicht Formellen der Sünde. Daß das Wort auch hier den unterſten Grad des Schaffens (eben den des unwillkürlichen) bedeutet, iſt ganz offenbar aus der andern Stelle deſſelben Buchs (Jeſ. 43, 7), wo zwiſchen Schöpfen, Formiren, Machen, mit denſelben Worten, unverkennbar eine Stufenfolge bezeichnet wird.

Wenn alſo der Begriff von einem erſten, unfreien und zugleich

[1] NB. Num. 16, 30: Jm beriah jifra Jehovah, d. h. wenn der Herr die Urkräfte bewegt.

[2] Jeſ. 45, 7.

chaotischen Schaffen den herrschenden Vorstellungen nicht zusagt, so findet er in der Bedeutung des Worts bara und den gleichfolgenden Worten der Schrift seine Beglaubigung, da die Erde (auf welche sich gleich nach den ersten Worten der Bericht zurückzieht) nach jener Schöpfung „wüst und leer ward". So übersetzt Luther; aber ich weiß nicht, ob nicht in den Wörtern der Grundsprache, gleichbedeutend in der einen Beziehung, beide nämlich ihrer Herkunft nach Ausdrücke des Verwunderns und Erstaunens, eben darum eine Andeutung jener entgegengesetzten Zustände liegt, die wir noch an den Kometen wahrnehmen, da eine ungeheure Ausbreitung sowohl Gegenstand des Erstaunens ist, als ein plötzliches Ersinken oder Zusammengehen des Ausgebreiteten.

Wenn übrigens in dieser Darstellung nicht allen alles ganz verständlich seyn möchte, so wollen sie bedenken, daß der geschilderte Zustand ein vergangener, von dem gegenwärtigen, den sie unwillkürlich der Betrachtung zu Grund gelegt, völlig verschiedener, nicht aus ihm begreiflicher, vielmehr ihm zu Grunde liegender ist.

Nun sollten vielleicht auch die Vorgänge in der Geisterwelt beschrieben werden; aber löblicher scheint, die Schranken menschlicher Kräfte anzuerkennen. Wir begnügen uns zu bemerken, daß der Hergang im Allgemeinen nur derselbe wie in der Natur seyn kann, mit dem einzigen Unterschied, der dadurch entsteht, daß die verneinende Kraft, welche in der Natur äußerlich, in dem geistigen Wesen innerlich ist. Man kann daher sagen, in der Natur werde die verneinende Kraft erhoben und nach innen geführt, in der Geisterwelt werde sie nach außen gezogen und herabgesetzt. Wie die Natur in der Anziehung vergeistet werde, so das Princip der Geisterwelt verleiblicht. Was in jenem Contraktion, sey in dieser Expansion und umgekehrt. Auch hier werde in den aus dem Streit der feurigen Kräfte gleichsam als einzelne Wirbel sich losreißenden Geistern durch die fortwirkende Anziehung das Princip der Selbstheit so gesteigert, daß sie endlich der anziehenden Potenz das Gleichgewicht halten; auch hier bleibe der Proceß in einer abwechselnden Bewegung von Systole und Diastole stehen, da die zusammenhaltende Kraft die erweckten Kräfte des Seyns nicht mehr bewältigen kann und

abwechselnd siegt und besiegt wird. In Ansehung der Geisterwelt sey diese Zeit die Zeit der ersten, obwohl noch chaotischen, im bloßen Anfang stehen bleibenden Schöpfung jener Urgeister, die in jener eben das sind, was in der Natur die Gestirne.

Doch es ist jetzt Zeit den Blick auf das eigentlich Seyende zu wenden, dessen Inneres nicht weniger als sein Aeußeres leiden und von Widerspruch zerrissen seyn muß, wie bei heftigen und gesetzlosen Bewegungen eines organischen Wesens auch sein Inneres mit leidet.

Wir bemerken vorläufig nur, daß das eigentlich Seyende eben jener an- oder in sich ziehende Geist ist, der sich des ganzen Wesens bemächtigt. Was daher das höchste Seyende der ewigen Natur war (A^3), ist für jenen nun das Band seines Zusammenhangs mit dem Untergeordneten. Beide sind also in dem gegenwärtigen Proceß als Eins, und jene allgemeine Seele nur als das unmittelbare Subjekt (oder, in der jetzt gewöhnlichen Sprache, nur als die objektive Seite jenes Geistes) zu betrachten.

Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. Wir erinnern an die Entwicklungsschmerzen des menschlichen Lebens im physischen wie im moralischen Verstand. Wir werden uns nicht scheuen, auch jenes Urwesen (die erste Möglichkeit des äußerlich offenbaren Gottes), so wie es die Entwickelung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit. Er führt die menschliche Natur keinen andern Weg als durch den auch die seinige hindurchgehen muß. Die Theilnehmung an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden seiner Natur ist nothwendig, um ihn ins höchste Bewußtseyn zu erhöhen. Ein jedes Wesen muß seine eigne Tiefe kennen lernen; dieß ist ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Seyn, und weil alles Lebendige sich erst in das Seyn einschließen muß und aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zur Verklärung, so muß auch das an sich göttliche Wesen in seiner Offenbarung erst Natur annehmen und insofern leiden, eh' es den Triumph seiner Befreiung feiert.

Doch um alles so natürlich als möglich vorzustellen, müssen auch hier Momente unterschieden werden. Die wirkende Potenz äußert sich nicht gleich mit voller Gewalt, sondern als ein leises Anziehen, wie das, was dem Erwachen aus tiefem Schlummer vorangeht; mit zunehmender Stärke werden die Kräfte im Seyn schon zu dumpfem, blindem Wirken erregt, mächtige, und weil ihm die sanfte Einheit des Geistes fremd ist, formlose Geburten steigen auf; nicht mehr in jenem Zustand der Innigkeit oder des Hellsehens, noch von seligen, die Zukunft vorbedeutenden Visionen verzuckt, ringt das in diesem Widerstreit existirende Wesen wie in schweren, aus der Vergangenheit, weil aus dem Seyn, aufsteigenden Träumen; bald mit wachsendem Streit ziehen jene Geburten der Nacht wie wilde Phantasien durch sein Inneres, in denen es zuerst alle Schrecknisse seines eignen Wesens empfindet. Die herrschende und dem Streit der Richtungen im Seyn, da es nicht aus noch ein weiß, entsprechende Empfindung ist die der Angst. Inzwischen nimmt der Orgasmus der Kräfte immer mehr zu und läßt die zusammenziehende Kraft die gänzliche Scheidung, die völlige Auflösung fürchten. Indem sie aber ihr Leben frei gibt, sich gleichsam als schon vergangen erkennt, geht ihr selbst die höhere Gestalt ihres Wesens und die stille Lauterkeit des Geistes wie im Blitz auf. Nun ist diese Lauterkeit im Gegensatz mit dem blinden zusammenziehenden Willen wesentliche Einheit, in der Freiheit, Verstand und Unterscheidung wohnt. Also möchte der Wille im Zusammenziehen den Blitz der Freiheit wohl fassen und sich zu eigen machen, um dadurch frei schaffender und bewußter Wille zu werden, der ausginge aus der Widerwärtigkeit, und den Streit der Kräfte überwindend, auch seinen Schöpfungen die wesentliche Einheit, die Verstand, Geist und Schönheit ist, mitzutheilen. Aber der blinde Wille kann die sanfte Freiheit nicht fassen, sondern es ist für ihn ein übermächtiger und unfaßlicher Geist, daher er bei dessen Erscheinungen erschrickt, weil er wohl fühlt, daß er sein wahres Wesen und seiner Sanftmuth ohnerachtet stärker ist, denn er in seiner Strenge, und durch den Anblick jenes Geistes wie besinnungslos wird und ihn blindlings zu ergreifen und in dem, was er hervorbringt, innerlich nachzubilden sucht, ob er ihn

etwa festhalten könne. Aber es ist nur wie ein fremder Verstand, mit dem er wirkt, dessen er selbst nicht mächtig, ein Mittleres zwischen völliger Nacht des Bewußtseyns und besonnenem Geist.

Von diesen Erleuchtungen des Geistes rührt alles her, was z. B. in dem Weltbau Verständiges und Geordnetes ist, wornach er wirklich der äußere Typus eines inwohnenden Geistes erscheint. Die Grundkraft alles anfänglichen und ursprünglichen Schaffens muß eine bewußtlose und nothwendige seyn, da eigentlich keine Persönlichkeit einfließt; wie in menschlichen Werken desto höhere Kraft der Wirklichkeit erkannt wird, je unpersönlicher sie entstanden. Wenn in dichterischen oder andern Werken eine Eingebung erscheint, so muß auch eine blinde Kraft darin erscheinen; denn nur diese ist der Eingebung fähig. Alles bewußte Schaffen setzt ein bewußtloses schon voraus, und ist nur Entfaltung, Auseinandersetzung desselben.

Nicht umsonst haben die Alten von einem göttlichen und heiligen Wahnsinn gesprochen. So sehen wir ja auch die schon in freier Entfaltung begriffene Natur in dem Verhältniß, als sie dem Geist sich annähert, gleichsam immer taumelnder werden. Denn es befinden sich zwar alle Dinge der Natur in einem besinnungslosen Zustand; jene Geschöpfe aber, die der Zeit des letzten Kampfes zwischen Scheidung und Einung, Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit angehören und in den Schöpfungen der Natur unmittelbar dem Menschen vorangehen, erblicken wir in einem der Trunkenheit ähnlichen Zustande dahinwandeln [1]. Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Panthern oder Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel der Begeisterung, in welchen die Natur vom Anblick des Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahndender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert. Wogegen jene innere Selbstzerreißung der Natur, jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende Rad der anfänglichen Geburt und die darin wirkenden furchtbaren Kräfte des Umtriebs in anderem schrecklicherem Gepräng uralter götterdienstlicher Gebräuche, durch Handlungen einer sich selbst zerfleischenden Wuth, wie Selbstentmannung (es sey um die

[1] Vgl. Philosophie der Mythologie, S. 427. D. H.

Unerträglichkeit der drückenden Kraft oder ihr Aufhören als zeugender Potenz auszudrücken), durch Herumtragen der zerstückelten Glieder eines zerrissenen Gottes, durch besinnungslose rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Götter, auf dem Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden theils zerreißenden Musik, abgebildet. Denn nichts ist jenem inneren Wahnsinn ähnlicher als die Musik, die durch das beständige excentrische Ausweichen und Wiederanziehen der Töne am deutlichsten jene Urbewegung nachahmt und selbst ein drehendes Rad ist, das, von Einem Punkt ausgehend, durch alle Ausschweifungen immer wieder in den Anfang zurückläuft.

Die größte Bestätigung dieser Beschreibung ist, daß jener sich selbst zerreißende Wahnsinn noch jetzt das Innerste aller Dinge, und nur beherrscht und gleichsam zugutgesprochen durch das Licht eines höheren Verstandes, die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorbringungen ist. Seit Aristoteles ist ja sogar ein vom Menschen gewöhnlich Wort, daß ohne einen Zusatz von Wahnsinn keiner etwas Großes vollbringe. Wir möchten statt dessen sagen: ohne eine beständige Sollicitation zum Wahnsinn, der nur überwunden werden, nie ganz fehlen darf. Man könnte sich mit einer Eintheilung der Menschen in dieser Hinsicht etwas zu Gute thun. Die eine Art, könnte man sagen, ist die, in der gar kein Wahnsinn ist. Diese wären die unschöpferischen, zeugungsunkräftigen, sich selbst nüchtern nennenden Geister, oder die sogenannten Verstandesmenschen, deren Werke und Thaten nichts als kalte Verstandes-Werke und -Thaten sind. Diesen Ausdruck haben einige in der Philosophie gar wunderlich mißverstanden; denn weil sie von Verstandesmenschen als gleichsam geringeren oder schlechteren reden hörten, also selbst dergleichen nicht seyn wollten, setzten sie gutmüthig dem Verstand, anstatt dem Wahnsinn, die Vernunft entgegen. Wo aber kein Wahnsinn, ist freilich auch kein rechter, wirkender, lebendiger Verstand (daher auch der todte Verstand, todte Verstandes-Menschen); denn worin soll sich der Verstand beweisen als in der Bewältigung, Beherrschung und Regelung des Wahnsinns? Weßhalb denn der gänzliche Mangel des

Wahnsinns zu einem andern Aeußersten führt, zum Blödsinn (Idiotismus), welcher eine absolute Abwesenheit alles Wahnsinns ist. Von der andern aber, in denen wirklich Wahnsinn ist, gibt es zwei Arten. Die eine, die ihn beherrscht und eben in dieser Ueberwältigung die höchste Kraft des Verstandes zeigt; die andere, die von ihm beherrscht wird, die eigentlich Wahnsinnigen. Man kann streng genommen nicht sagen, daß der Wahnsinn bei ihnen entstehe; er tritt nur hervor als etwas, das immer da ist (denn ohne beständige Sollicitation dazu wäre kein Bewußtseyn), und das jetzt nur nicht niedergehalten und beherrscht ist von einer höheren Kraft.

In der Beschreibung jenes Urzustandes hatten wir nur das allgemeine Schicksal einer sich aus eignen Kräften und ganz für sich selbst entwickelnden Natur vor Augen. Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft auch Gott; der ersten Natur aber in ihrer schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen, sie muß diesen Zustand allein und für sich durchkämpfen.

Dieses also wäre die, wiewohl schwache, Beschreibung jenes Urzustandes der All- und Einheit, aus welcher nun, die neuerlich so viel von Pantheismus geredet, ersehen mögen, was er denn eigentlich ist. Denn die meisten, die von dem Eins und All reden, sehen darin nur das All; daß ein Eins, ein Subjekt darin ist, haben sie noch nicht einmal bemerkt. Unter dem All aber verstehen sie die selbstlose Allheit, wie jene anfängliche Natur ist. Zu dieser gehören auch jene, welche mit der ewig wiederholten Versicherung von der Harmonie und wunderseligen Einheit des Weltalls schon längst allen Verständigen zur Last sind. Den eigentlichen Pantheismus möchten wohl beide schrecklich finden; wären sie aber fähig, die Außenseite der Dinge zu durchdringen, so würden sie sehen, daß der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseyns eben das Schreckliche ist.

Andere aber finden in der Lehre des Spinoza das wahre Urbild des Pantheismus. Spinoza verdient eine ernste Betrachtung; fern sey es von uns, ihn in dem zu verleugnen, worin er unser Lehrer und Vorgänger gewesen. In ihm vielleicht von allen Neueren ward ein

dunkles Gefühl jener Urzeit, von der wir so eben einen Begriff zu geben versucht haben.

Spinoza kennt jenes mächtige Gleichgewicht der Urkräfte, die er als ausgedehnte (also doch wohl ursprünglich zusammenziehende?) und denkende (doch wohl des Gegensatzes wegen ausdehnende, ausbreitende?) Urkraft einander entgegenstellt. Allein er kennt auch nur das Gleichgewicht, nicht den aus der Aequipollenz entstehenden Streit; die beiden Kräfte sind in Unthätigkeit nebeneinander ohne gegenseitige Erregung oder Steigerung. Also ist die Zweiheit über der Einheit verloren gegangen. Daher beharrt seine Substanz oder das gemeinsame Wesen der beiden Kräfte in ewiger, unbeweglicher, unthätiger Gleichheit. Die Einheit ist selber wieder ein reines Seyn, das sich nie in ein Seyendes verklärt, nie wirkend (in actu) hervortritt; weßhalb er denn des angenommenen Gegensatzes wegen doch nur als Realist angesehen werden kann, obwohl er dieß in einem höheren Sinn ist als Leibniz Idealist. Anstatt daß der lebendige Streit zwischen Einheit und Zweiheit der beiden sogenannten Attribute und der Substanz der Hauptgegenstand seyn sollte, beschäftigt er sich nur mit den beiden entgegengesetzten, und zwar mit jedem für sich, ohne daß die Einheit als wirkendes lebendiges Band beider zur Sprache käme. Daher der Mangel an Leben und Fortschreitung in seinem System.

Haben die, welche die von uns behauptete Einheit geradezu mit der Spinozischen vergleichen zu können meinten, nie auch nur den Begriff von Potenzen bemerkt, der schon für sich den Begriff von Fortschreitung, Bewegung in sich schließt?

Bedenkt man jedoch, nach welchen Seiten vor und nach Spinoza die Philosophie sich zertrennt und alle Begriffe auseinandergegangen, so kann man nicht umhin, in Spinoza den einzigen Stammhalter wahrer Wissenschaft durch die ganze neuere Zeit zu erkennen. Daher es kein Wunder war, wenn jede neue kräftige Regung zuerst auf ihn zurück und wieder von ihm ausgehen mußte.

Nachdem Carteſius, Anfänger der neuen Philosophie, die Welt in Körper und Geist zerissen, also die Einheit über der Zweiheit verloren,

Spinoza sie beide in Einer, aber todten Substanz vereint und über der Einheit die Zweiheit verloren hatte: so mußte, wenn nicht Einheit und Zweiheit selbst in lebendigen Gegensatz und dadurch auch wieder zur Einheit gebracht wurden, die Philosophie mit jedem Schritt nur mehr und mehr in Einseitigkeit gerathen, bis sie zu unserer Zeit in beiden auseinandergehenden Richtungen beim letzten nicht weiter Zerlegbaren ankam.

Leibniz war Antidualist in ganz anderem Sinn als Spinoza; er zuerst unternahm das Seyn ganz zu vertilgen und alles in Vorstellung zu verwandeln, daß selbst Gott nur die höchste Vorstellkraft des Weltalls war. Er hatte eine Einheit, aber nicht eine zweiseitige, sondern nur eine einseitige. Indeß behielt er unter dem allein übrig gebliebenen Ideellen doch insofern den ganzen Inhalt der früheren Systeme, als er zwar das wirkliche Daseyn der Körper als solcher leugnete, aber sie doch als von unserem Wissen und Denken unabhängige Vorstellkräfte noch übrig ließ.

Dieser ersten Erscheinung des Idealismus, dem Leibnizischen Intellektualismus, mag in der Geschichte der Wissenschaft als gleichlautend angesehen werden der fast um dieselbe Zeit, besonders durch Jordanus Brunus auferweckte Hylozoismus, der von der Zweiheit des Spinoza auch nur Eins, wie Leibniz, aber das Entgegengesetzte behielt. Inwiefern er jedoch die Materie als an sich lebendig ansah, war wenigstens unter oder in diesem Seyn noch ein Geistiges begriffen.

Aber in der Richtung, welche der Geist dieser neueren Zeit einmal genommen, konnte er auch hier nicht stehen bleiben; denn noch war die Zerlegung weiter zu treiben. An dem Seyn, der Materie, die der Hylozoismus allein übrig gelassen, war noch ein Geistiges, ein inneres Leben. Es blieb noch übrig, die Materie in ein schlechthin todtes, eine bloße Aeußerlichkeit ohne alle Innerlichkeit, in eine bloße Anhäufung von Theilen zu verwandeln, die wieder durch nichts Innerliches, durch die bloße Figur unterschieden waren; und aus einer solchen Materie sollte die lebendige Natur, das Denken, die ganze Mechanik menschlicher Begriffe, Gefühle, Handlungen abgeleitet werden; eine Lehre, worin

das Volk, das sie ausgeheckt, den wahresten und sprechendsten Ausdruck von sich selbst niedergelegt.

Eine andere Richtung war übrig, von dem Idealen, das der Intellektualismus allein stehen ließ, auch noch das unter ihm begriffene Reale abzuziehen. Materie, Körper waren nach Leibniz zwar verworrene, aber doch lebendige und unabhängige Vorstellkräfte. Wozu dieser Ueberfluß, wenn doch einmal alles bloß Vorstellkraft ist? Warum sich nicht mit der einen begnügen, deren wir unmittelbar gewiß sind, der menschlichen? Als freilich der deutsche Idealismus in seiner höchsten Steigerung durch Fichte hervortrat, konnte der Grundgedanke des Ich, d. h. einer lebendigen Einheit von Seyendem und Seyn, die Hoffnung eines ins Lebendige geführten, erhöhten Spinozismus erwecken. Aber daß es der Zeitgeist anders gemeint hatte, wurde nur zu bald offenbar und volksvernehmlich ausgesprochen; nur der Mensch oder das menschliche Geschlecht sey da, nämlich als Vorstellkraft.

So wie indeß dieser Idealismus unter uns zur Erscheinung gekommen, ist er nur das ausgesprochene Geheimniß der ganzen Richtung, welche seit viel längerer Zeit in andern Wissenschaften, in Künsten, im öffentlichen Leben mehr und mehr herrschend war. Was war das Bestreben der ganzen modernen Theologie anders als ein allmähliches Idealisiren des Christenthums, ein Ausleeren. Wie im Leben und der öffentlichen Meinung Charakter, Tüchtigkeit und Kraft immer weniger, sogenannte Humanität aber, der jene doch zum Grunde dienen müssen, alles galt, so konnte dieser Zeit auch nur ein Gott frommen, aus dessen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft ist. Ein Gott, dessen höchste Kraft oder Lebensäußerung in Denken oder Wissen besteht, außer dem alles andere nur noch ein leeres Schematisiren seiner selbst ist; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten sind; ein Volk, das in gutmüthigem Bestreben nach sogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke. und jenes (stehe hier immer das rechte Wort)

barbarische Princip, das überwunden aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist, verloren hat; dieß sind wohl die nothwendig gleichzeitigen Erscheinungen, wie wir sie auch zusammen gesehen.

Wie wohlthätig ist es, bei der Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Denkens ein Princip zu wissen, das weder vom Menstruum des schärfsten Begriffs aufzulösen, noch im Feuer des geistigsten Denkens zu verflüchtigen ist! Ohne dieses dem Denken widerstehende Princip wäre die Welt wirklich schon in nichts aufgelöst; nur dieser unüberwindliche Mittelpunkt erhält sie gegen die Stürme des nie ruhenden Geistes. Ja es ist die ewige Kraft Gottes. Es muß in dem ersten Daseyn ein der Offenbarung widerstrebendes Princip seyn, denn nur ein solches kann der Grund der Offenbarung werden. Wenn eine Kraft ist, welche eine Offenbarung bewirkt, muß nicht auch eine Kraft seyn, die ihr entgegenwirkt? Wie wäre sonst Freiheit. Es wirkt in dem ersten Daseyn ein irrationales, der Auseinandersetzung widerstehendes, also auch kreaturwidriges Princip, welches die eigentliche Stärke in Gott ist, wie es im höchsten Ernst der Tragödie Stärke und Gewalt sind, Diener des Zeus, die den menschenliebenden Prometheus dem meerumrauschten Felsen anschmieden. Es ist so nothwendig anzuerkennen, als die Persönlichkeit, das in-sich- und für-sich-Seyn Gottes. Wird doch schon in der Sprache älterer Philosophie die Persönlichkeit erklärt als der letzte Akt oder die letzte Potenz, wodurch ein intelligentes Wesen unmittheilbarer Weise besteht. Es ist das Princip, das Gott, anstatt wie wohl auch gemeint worden, mit der Kreatur zu vermengen, ewig von ihr scheidet. Alles kann dem Geschöpf mitgetheilt werden, das eine nicht, den unsterblichen Lebensgrund in sich selbst zu haben, von und durch sich zu seyn.

Daß ein solches Princip der göttlichen Natur an sich unwürdig sey, kann nicht gesagt werden; weil es das ist, vermöge dessen Gott Er Selbst als Er Selbst ist, der Einzige, von allem andern Abgeschnittene; daß es als wirkendes der göttlichen Natur unwürdig sey, schließt eine falsche Voraussetzung in sich. Denn als wirkendes geht es dem existirenden Gott voran; im daseyenden ist es überwunden; träte es aber je zur

Wirkung hervor, so müßte erst ausgemacht seyn, ob durch göttlichen Willen.

Wird auf das höhere Alter gesehen, so hat der Realismus unzweifelhaft den Vorzug vor dem Idealismus. Wer die Priorität des Realismus nicht anerkennt, der will die Entwickelung ohne vorausgegangene Einwickelung; er will die Blüthe und die aus ihr werdende Frucht ohne die harte Bedeckung, die sie verschließt. Wie das Seyn die Kraft und Stärke des Ewigen selber ist, so ist der Realismus die Kraft und Stärke jedes philosophischen Systems, und auch in dieser Beziehung gilt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang ist.

Ein jedes erkennt an, daß die Kraft der Zusammenziehung der eigentlich wirkende Anfang jedes Dinges ist. Nicht von dem Leichtentfalteten, sondern vom Verschlossenen, das nur mit Widerstreben sich zur Entfaltung entschließt, wird die größte Herrlichkeit der Entwickelung erwartet. Nur jene uralte heilige Kraft des Seyns wollen viele nicht anerkennen, und möchten sie gleich von Anfang verbannen, ehe sie in sich selbst überwunden der Liebe nachgibt.

Was von dem Realismus gilt, gilt auch von dem Pantheismus. Wie daher der Realismus den Vorzug des Alters hat vor allen andern Ansichten, so kommt dem Pantheismus die unstreitige Priorität vor seinem Gegensatze, dem Idealismus und Dualismus, zu. Wir können sagen, er sey in der göttlichen Offenbarung selbst das frühere und ältere System. Aber eben dieses pantheistische System der Urzeit, dieser Urzustand der All-Einheit und All-Verschlossenheit ist es, der durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden soll.

Ueber die Gottheiten von Samothrake.

Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der bayerschen Akademie der Wissenschaften am Namenstage des Königs den 12. October 1815.

(Beilage zu den Weltaltern.)

Im Norden des Aegäiſchen Meers erhebt ſich die Samothrakiſche 1
Inſul, von Anfang wie es ſcheint Samos genannt, darauf zum Unter-
ſchiede von der joniſchen und wegen der Nähe Thrakiens die thrakiſche (1).
Erdkundige des Alterthums ſchon vermutheten große Naturerſchütterungen,
die dieſe Gegenden noch zu Menſchen-Zeiten betroffen. Es ſey, daß
durch bloße Anſchwellung gehoben die Waſſer des Euxiniſchen Meers
erſt die thrakiſche Meerenge, dann den Helleſpontos durchbrochen (2),
oder daß die [tiefere] Gewalt eines unterirdiſchen Feuers den Stand der
Gewäſſer verändert (3): die älteſten ſamothrakiſchen Erzählungen, die
durch aufgezeigte Denkmäler in Erinnerungen ſich verwandelten, erhielten
eine Kunde dieſer Ereigniſſe, und bis in jene Zeiten hinauf rückten ſie
die Verehrung und den Schutz der vaterländiſchen Götter (4). Die
Schrecken dieſer Erinnerungen wurden erhöht durch die ſtets gegen-
wärtigen Schauer einer großen und mächtigen Natur; von Wäldern
bedeckt bildete das faſt unzugängliche Eiland (5) nur Ein zuſammen-
hangendes Gebirg (6), von deſſen höchſtem Gipfel während des Kampfs
um Troja Poſeidon die ganze Bergkette des Ida, des Priamos Stadt
und der Danaer Schiffe überſchaut (7). Dort ward in unbeſtimmbarer 2
Vorzeit ein geheimnißvoller Götterdienſt geſtiftet, und wenn die vielreiche
joniſche Samos des göttlich geachteten Mannes ſich rühmt, der zuerſt
einen höhere Menſchlichkeit beabſichtenden Bund erſonnen, ſo iſt die
unanſehnliche Samos Thrakiens herrlicher in der Geſchichte der Menſch-
heit durch den Dienſt der Kabiren, den älteſten des ganzen Griechen-
landes, mit dem das erſte Licht höheren und beſſeren Wiſſens in dieſen
Gegenden aufging, und der nicht eher als zugleich mit dem alten

Glauben selbst untergegangen scheint. Aus den Wäldern Samothrakiens erhielt Griechenland mit der geheimeren Göttergeschichte zuerst den Glauben an ein zukünftiges Leben. Besser und für das Leben wie für den Tod fröhlicher wurden nach allgemeiner Ueberzeugung die dort Eingeweihten (8). Eine Zuflucht des Unglücks, ja des Verbrechens, soweit es durch Bekenntniß und Entsündigungen versöhnt werden mochte (9), hielt samothrakischer Gebrauch in Zeiten früherer und späterer Wildheit menschliches Gefühl aufrecht. Kein Wunder, daß der Name der heiligen Insul (10) mit allem verwebt wurde, was die ältesten Geschichten Ehrwürdiges und Ruhmvolles aufbewahrten. Jasion und Dardanos, Orpheus und die Argonauten, Herkules auch und Ulysses, sollen theils den geheimen Dienst dort geordnet, theils die Weihen empfangen haben (11). Den Pythagoras nennt eine weder unwahrscheinliche noch unwichtige Nachricht unter denen, die Weisheit dort suchten und fanden (12). Bei den kabirischen Orgien sahen sich zuerst der macedonische Philipp und, noch Kind, die Mutter des großen Alexander, Olympias, vielleicht nicht ohne Einfluß auf das künftige Schicksal ihres Sohns (13). Selbst der Römer Herrschaft schonte der Freiheit und alten, wie es scheint, theokratischen Verfassung Samothrakes (14); dort suchte seines Reiches beraubt der letzte macedonische König eine Freistatt, aus der ihn nicht Gewalt der schon übermüthig herrschenden Römer, sondern die Heiligkeit des Orts selbst und der am eignen Feldherrn verübte Mord austrieb (15). Dort hätte, wenn nicht durch Nordstürme zurückgetrieben, noch kurz vor seinem Ende der edle Germanicus die Weihen empfangen (16). Schriftsteller aus späterer Kaiserzeit erwähnen der samothrakischen Heiligthümer im Genuß fortdauernder Verehrung (17); und wenn auch nicht in noch bestehenden heiligen Gebräuchen der Alterthumsforscher Züge aus dem Bild des alten samothrakischen Dienstes zu erblicken meinte (18), so würde man andern Spuren zufolge seine Fortdauer bis zum Ende des zweiten, ja wohl bis ins dritte Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung verfolgen können (19). Wenn einst, da mehr als je wieder die öffentliche Aufmerksamkeit dem alten Griechenlande sich zuwendet dieß fast vergessene Eiland gleich andern durchforscht würde, vielleich

daß nicht Schätze der Kunst wie jener unvergleichliche Fund von Aegina, aber Denkmäler des ältesten Glaubens, wichtiger noch als jene für die ganze Geschichte unseres Geschlechts, die Ausbeute solcher Nachsuchungen würden (20). Einer wiederholten Betrachtung schien dieser geheime 3
Götterdienst zwar in jeder Hinsicht, aber zumal aus folgenden Gründen, nach so vielen Untersuchungen, nicht unwürdig. In Dunkel gehüllt ist noch die Bedeutung der einzelnen Gottheiten. Zwar ihre griechischen Namen nennt mehr als Ein Schriftsteller. Wir wissen, daß Demeter, Dionysos, Hermes, auch Zeus als Kabiren verehrt wurden. Aber dieß sind für uns bloße Namen, die den Zweifel übrig lassen, ob die samothrakischen Götter jenen bekannten Gottheiten etwa nur ähnlich und vergleichbar, oder mit ihnen wirklich und dem Grundbegriff nach eins gewesen. Ebenso ungewiß ist, wodurch sich diese Götter als Gegenstände der Geheimlehre von denselben Göttern im öffentlichen Dienst und allgemeinen Glauben unterschieden. Und doch kann nur diese vereinte Kenntniß gründlichen Aufschluß geben über den Sinn der samothrakischen Lehre, über das eigentliche, ihr zu Grunde liegende System. Eine einzige durch besonderes Glück gerettete Nachricht (21) scheint mit den wahren vom ersten Ursprung sich herschreibenden Namen zugleich die urkundliche Zeit- und Geburtsfolge der samothrakischen Götter erhalten zu haben. Billig schien daher, *diese* allen Untersuchungen zum Grunde zu legen. So lautet die Stelle des griechischen Auslegers, dem wir 4
die Erhaltung jener Nachricht verdanken. In Samothrake empfängt man die Weihen der Kabiren. Mnaseas sagt, es sey'n deren drei der Zahl nach, Axieros, Axiokersa, Axiokersos. Axieros sey die Demeter, Axiokersa die Persephone, Axiokersos aber der Hades. Einige fügen auch einen vierten hinzu, Kasmilos genannt, welcher, wie Dionysodoros erzählt, Hermes ist (22). Auf die Folge dieser Persönlichkeiten, auf die einer jeden zukommenden Zahl legt diese Stelle ein deutliches Gewicht; zugleich, da sie die ursprünglichen Namen enthält, gibt sie Anlaß zur Vergleichung und zu Erforschung des jeder Gottheit zu Grunde liegenden Begriffs. Denn gewagt, ja fast frevelhaft scheint es, die Namen von dem alten Geschichtschreiber zu nehmen, die

Bedeutung aber aus andern Quellen, ganz unabhängig, erforschen zu wollen. Aller Grund ist anzunehmen, daß der die verborgenen Namen gewußt, auch der Bedeutung im Allgemeinen nicht unkundig gewesen. Daß sie nicht hellenischen, daß sie, nach Griechen-Weise zu reden, barbarischen Ursprungs sind, ist anerkannt (23); welcher Zunge, welchem Volk sie ursprünglich angehört, dieß ist eine von jeder geschichtlichen Voraussetzung unabhängige, einer rein sprachlichen Entscheidung fähige Frage. Dem fleißigen, sein ganzes Leben in ägyptischen Forschungen vergrabenen Zoëga war natürlich, den Wurzeln dieser Namen in den zweifelhaften Ueberbleibseln altägyptischer Sprache nachzuspüren; wenn er aber durch seine Forschungen statt bestimmter, entschiedene Persönlichkeiten bezeichnender Bedeutungen die allgemeinsten und unbestimmtesten zu Tage fördert, wenn Axieros den Allmächtigen, Kasmilos den vollkommen Weisen bedeuten soll (24), so wird durch solche Erklärungen die Ableitung allein schon verdächtig. Ob aus indischen Sprachschätzen ein mehr genügender Aufschluß möglich ist, sey dahingestellt; wir glaubten einen andern von früheren Forschern betretenen Weg wieder einschlagen zu müssen. Welches Volks auch immer die Namen und die dadurch bezeichneten Götter ursprünglich seyn mögen, eines vorzugsweise die Meere beschiffenden Volkes waren sie gewiß. Denn das ist der allgemeinste Glaube, daß jene Gottheiten zumal den Seefahrenden hülfreich und heilbringend seyen (25). Der Ursprung wie die Beständigkeit dieses Glaubens läßt schwerlich eine andere Erklärung zu, als daß sie zuerst als die Götter eines zur See unternehmenden, also begünstigt scheinenden Volkes bekannt wurden. Wie natürlich auch, daß in jenen noch jetzt nicht ungefährlichen Meeren, auf dessen Inseln außer den Geschäften des Handels Unwetter und Stürme oft lange Zeit sie zurückhalten mußten, fern herschiffende Fremdlinge die heimischen Götter wieder zu finden und zu verehren wünschten, daß also dieselben Schiffe, welche Räuchwerk, Purpur oder Elfenbein dahin führten, auch ihre Götter und Heiligthümer auf die griechischen Küsten und Eilande verpflanzten (26). Ein solches Volk in jenen Urzeiten kennen wir nur an den Phönikiern, deren lange dauerndes Wirken und Walten, ja deren

Ansiedlungen in jenen Gegenden geschichtlich nicht zu leugnen sind (27). Dazu kommt die Versicherung des Herodot, den Schutzgöttern der Phönikier, deren Zeichen sie an den Vordertheilen der Schiffe führten, sey'n der Gestalt nach ähnlich gewesen die ägyptischen Kabiren (28). Hat demnach Samothrake seine Götter, mittelbar oder unmittelbar, von Phönikischen Schiffern erhalten, und waren des Volks, deß die Götter, nach aller Wahrscheinlichkeit auch die Namen, so ist der mächtigste Grund vorhanden, der Bedeutung jener Namen in phönicischen, oder was bei der unbestreitbaren Einerleiheit beider Sprachen völlig gleichgültig ist, in hebräischen Sprachwurzeln nachzuspüren. Denn daß Götternamen des Morgenlandes, wo selbst menschliche Eigennamen, bedeutend sind, bedarf des Beweises nicht und kaum der Erinnerung. Wir betreten also jenen gefährlichen Weg der Sprachforschung, der sich 6
mit Untersuchung der Herkunft und Abstammung von Namen oder Wörtern abgibt, nicht unwissend, was von dessen Schwierigkeit und Undankbarkeit vorsichtige Kenner zu äußern pflegen, nicht unkundig des von minder Bedächtlichen im Allgemeinen darüber ausgesprochenen Verdammungsurtheils. Aber jede Forschung ist löblich an sich, den Unterschied macht nur die Art und das Verfahren. Mochte in einer Zeit, da leicht jeder jeder Sache sich gewachsen glaubte, eine neue Wuth von Sprachableitungen alles aus allem zu machen und auf wahnwitzige Art auch in der alten Götterfabel alles mit allem zu vermischen bemüht seyn: die Untersuchung der Herkunft und Abstammung der Wörter nicht blindlings, sondern kunstmäßig und nach den auch ihr zukommenden Regeln getrieben, wird immer der edelste Theil der Sprachforschung bleiben (29). Das also den drei ersten Gottheiten gemein- 7
schaftlich vorgesetzte Wort können wir als nicht bezeichnend für die besondere Natur einer jeden mit Schweigen übergehen (30). Nach der wörtlichsten Uebertragung aber kann der erste Name, Axieros, in Phönikischer Mundart nicht wohl etwas anderes bedeuten als [zunächst] den Hunger, die Armuth, und in weiterer Folge das Schmachten, die Sucht (31); eine Erklärung, die auf den ersten Blick wunderlich scheinen mag, aber durch tiefere Betrachtung einleuchtet, [und selbst unmittelbar

einleuchtet, sobald bemerkt wird, daß nach der Absicht des alten Geschichtschreibers Axieros als das erste alles anhebende Wesen gedacht werden muß]. Wir wollen nicht mit dem Allgemeinen uns begnügen, daß ein schlechthin erstes Wesen, wenn auch an sich überschwengliche Fülle, doch sofern es nichts hat, dem es sich mittheilen kann, als äußerste Armuth als höchste Bedürftigkeit sich selber erscheinen muß. Nicht damit, daß im Begriff jedes Anfangs der Begriff eines Mangels liegt (32). Wir eilen an etwas Bestimmtes zu erinnern, an jene Platonische Penia, die mit dem Ueberfluß sich vermählend Mutter des Eros wird. Zwar nach Art der Griechen, welche die ältesten Gottheiten im [späteren] Reiche des Zeus wiedergeboren werden läßt, erscheint diese Penia beim Gastmahl der anderen Götter. Aber es läßt sich nicht zweifeln, daß Plato hier wie anderwärts nur eine schon vorhandene Fabel frei behandelt, und der erste Stoff seiner Erzählung ein Bruchstück ist jener uralten Lehre, nach welcher Eros der erste der Götter aus dem Weltei hervorgeht, vor ihm aber nur die das Ei gebärende Nacht ist. Denn die Nacht sey das Aelteste in der ganzen Natur der Dinge, war Lehre aller Völker, die die Zeiten nach Nächten zählen (33), obwohl es Entstellung ist, wenn man dieß erste Wesen zugleich als das oberste betrachtet. Aber was ist das Wesen der Nacht, wenn nicht Mangel, Bedürftigkeit und Sehnsucht? Denn diese Nacht ist nicht Finsterniß, nicht das dem Licht feindliche, sondern das des Lichts harrende Wesen, sie ist die sehnsüchtige, zu empfangen begierige Nacht. Ein anderes Bild jener ersten Natur, deren ganzes Wesen Begehren und Sucht ist, schien das verzehrende Feuer, das, selbst gewissermaßen nichts, nur ein alles in sich ziehender Hunger nach Wesen ist. Daher der uralte Lehrsatz: Feuer sey das Innerste, also auch das Aelteste, durch Dämpfung des Feuers habe sich erst alles zur Welt angelassen. Daher, daß auch Hestia als das älteste [erste] der Wesen verehrt worden und die Begriffe der Ceres und Proserpina, der ältesten Gottheiten, mit dem der Hestia vermengt worden (34). Aber wie schon die Weiblichkeit dieses vielnamigen Wesens, wie dunkler oder deutlicher alle Namen der ersten Natur auf die Begriffe der Sehnsucht und des schmachtenden

Verlangens hindeuten; so zumal gehet das Wesen der Ceres, für welche der alte Geschichtschreiber die erste samothrakische Gottheit erklärt, ganz auf in [Sehn-] Sucht. Ich bin Deo, antwortet sie, zuerst sich kundgebend, den Töchtern des Celeus (35), d. h. die Sehnsuchtkranke, die Schmachtende, eine Bedeutung, die der Zusammenhang fordern würde, wenn sie auch nicht aus Sprachforschung sich rechtfertigen ließe (36). Wie Isis im Suchen des verlorenen Gottes, wird Ceres im Suchen der verlorenen Tochter ganz die Suchende. Doch liegt der erste Grund des Begriffes tiefer. [Das Erste ist zugleich das Unterste]. Alles Unterste [aber], unter dem nichts mehr ist, kann nur Sucht seyn, Wesen, das nicht sowohl ist, als nur trachtet zu seyn. Darum ist nach ägyptischer Ansicht Ceres Herrscherin der Todten (37), deren Zustand allgemein als ein Zustand von Unvermögenheit und kraftlosem Streben nach Wirklichkeit gedacht wird. Die Unterwelt selbst heißt der geizige, der habsüchtige Dis oder Amenthes. Von Alters her wurden die Abgeschiedenen von den Athenern Demetrische (38) genannt, weil man sich die vom Leib und der äußeren Welt Getrennten in einen Zustand lauterer Sucht versetzt dachte, aus demselben Grund also, warum die Manen in hebräischer Sprache die sich Sehnenden, die Verlangenden hießen (39). Damit aber nicht jemand die Worte des weniger tiefsinnigen als witzigen römischen Dichters auch hieher anwende: Nimmer ja gehen Hunger zusammen und Ceres (40), genügt zu erinnern, daß wir nicht bloß von einer fruchtbringenden, sondern auch von einer Ceres-Erinnys wissen, und wie die Erinnyen überhaupt zu den älteren Gottheiten gehören (41), so ist eben die furchtbare Ceres die ältere; denn der gestillten Sucht muß die brennende vorausgehen, überschwenglicher Fülle der Fruchtbarkeit die größte Empfänglichkeit, also verzehrender Hunger. Ihre volle Bedeutung erhält dadurch erst die Strafe des Erysichthon, den die zürnende Ceres mit unersättlichem Heißhunger (42) heimsucht. Denn es ist auch sonst dem tiefer Forschenden nicht fremd, daß die Götter durch Verstoßung in eben den Zustand strafen, der durch ihre Gunst überwunden worden. Darum leiden die Uneingeweihten in der Unterwelt die besondere Strafe, daß sie ein unfüllbares Gefäß rastlos zu füllen sich bestreben (43).

Diese Nachweisungen könnten hinlänglich scheinen zur Begründung der gegebenen Erklärung. Doch glauben wir, sie der Gewißheit näher bringen zu können. Es sind uns verschiedene Bruchstücke phönikischer Kosmogonien erhalten. Eine derselben setzt über alle Götter die Zeit, die, weil das gemeinschaftlich Befassende und gleichsam Tragende aller Zahlen, selbst für keine Zahl gilt; ihr zunächst aber, also als erste Zahl, nennt sie die schmachtende Sehnsucht[1] (44). Ein anderes Bruchstück phönicischer Kosmogonie, dem das Zeichen hoher Alterthümlichkeit an der Stirne geschrieben steht, drückt sich so aus: Zuerst war der Hauch einer finstern Luft und ein trübes Chaos, dieß alles für sich grenzenlos. Als aber der Geist von der Liebe gegen die eignen Anfänge entbrannte, und eine Zusammenziehung entstand, wurde dieses Band Sehnsucht genannt, und dieß war der Beginn der Erschaffung aller Dinge (45). Hier wird der Anfang in ein Entbrennen gegen sich selbst, ein sich selber Suchen gesetzt, das hieraus entstehende Band ist wieder, nur die gleichsam verkörperte, Sehnsucht und der Anlaß zu Erschaffung aller Dinge. Einheimisch in phönikischen Kosmogonien war also die Vorstellung der Sehnsucht als Anfangs, als ersten Grundes zur Schöpfung. Aber war sie darum auch samothrakisch? Hierauf antwortet eine Stelle des Plinius, der unter den Werken des Skopas die Venus, den Phaëton, d. h. die Sehnsucht, und den Pothos nennt, Gottheiten (setzt er hinzu), die in Samothrake mit den heiligsten Gebräuchen verehrt werden (46). Gewiß also ist, daß unter den samothrakischen Gottheiten eine war, mit der der Begriff: Sehnsucht, verbunden wurde. Wir kennen mit ziemlicher Zuverlässigkeit alle samothrakischen Gottheiten, aber es ist keine, welcher schmachtende Sehnsucht so eigen, so ganz angemessen wäre, als der, welche der alte Geschichtschreiber für Demeter erklärt, der also, welche Axieros genannt wurde (47). Hiedurch glauben wir die gegebene Erklärung zu dem in solchen Unter-
8 suchungen möglichen Grad der Gewißheit gebracht. Was die folgenden

[1] Das sehnsüchtige Schmachten (Correktur im Handexemplar des Verfassers. Einige unbedeutende Styländerungen, sowie kleine Zusätze, wurden ohne weiteres in den Text aufgenommen. D. H.)

Namen der zweiten und dritten Persönlichkeiten betrifft, Axiokersa und Axiokersos: so möchte man sich zunächst darüber wundern, daß keiner der bisherigen Forscher in ihnen die Spur der uralten Wurzel des Ceres-Namens erblickt hat, da doch in diesem Zusammenhang alles auf Cerealischen Dienst und Lehre hindeutet. Wirklich ist Kersa nur nach einer andern Mundart dasselbe, was Ceres (in der alten Aussprache Keres) (48). Und da, nach einmal erwiesener Bedeutung der Axieros, daran, daß Axiokersa die Persephone ist, nicht zu zweifeln steht, so dient dieser Name nur als neuer Beleg des auch sonsther Bekannten, daß Proserpina nur Ceres, die Tochter nur die Mutter ist in einer andern Gestalt, und auch wohl ihre Namen, wie oft ihre Bilder, verwechselt worden (49). Zauber aber oder Zauberin (denn dieß bedeuten die Wörter) (50), kann sowohl Demeter als Persephone genannt werden. Denn als [das Schmachten nach Wirklichkeit, als] der Hunger nach Wesen, den wir noch als das Innerste der ganzen [sehnsuchtsvollen] Natur erkennen, ist Ceres die bewegende Kraft, durch deren unabläßiges Anziehen aus der ersten Unentschiedenheit alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Gestaltung gebracht wird. Aber die ursprünglich gestaltlose, darum in ihrem Tempel zu Rom als Vesta bildlos und in der reinen Flamme verehrte, Gottheit (51) nimmt in Persephone Gestalt an, und diese wird erst eigentlich der lebendige Zauber, gleichsam das Mittel und Gebild, an welches der unauflösliche Zauber geknüpft ist. Doch über diese Bedeutung kurz zu seyn, erlauben uns die gelehrten Zusammenstellungen Creuzers, die schwerlich einen andern obersten Verbindungsbegriff zulassen als den der Zauberin, in dem ohnehin auch der der Künstlerin gedacht wird. Zauberin ist [nach dem Ausdruck der Alten] Persephone als erster Anfang zum künftigen leiblichen Daseyn, als die, welche dieß Kleid der Sterblichkeit webt und das Blendwerk der Sinne hervorbringt, überhaupt als erstes Glied der vom Tiefsten bis ins Höchste gehenden, Anfang und Ende verbindenden Kette (52). Persephone heißt auch Maja, ein Name, der an Magia vielleicht mehr als nur erinnert (53). Auch Artemis sey was Persephone, soll schon durch Aeschylos verlautet haben (54), und auch Artemis heißt die

Zauberin nach der natürlichsten Ableitung (55). Aber überhaupt allen weiblichen Gottheiten liegt der Begriff des Zaubers zu Grunde, und wie die Götterlehre der alten Deutschen, innerlicher, als geahndet wird, verwandt jener samothrakischen, dem Othin die Freya zugesellt und beiden mächtige Zauberkräfte zuschreibt (56), so sind Axiokersa und Axiokersos durch den gemeinschaftlichen Begriff des Zaubers vereint.
9 Denn diese dritte Gestalt ist wirklich kein anderer, als der den Aegyptern Osiris, den Griechen Dionysos, den Deutschen Othin war (57). Zwar der griechische Geschichtschreiber erklärt Axiokersos als Hades, und alle Ausleger verstehen dieß eigentlich, von Pluto nämlich oder dem stygischen Jupiter. Aber Hades und Dionysos sind dieselben, lehrte schon Heraklit (58), und Osiris-Dionysos ist König über die Abgeschiedenen (59), wie unser deutscher Othin, wohlthätiger Gott, erster Ueberbringer der fröhlichen Botschaft, zugleich Herr im Todtenreich ist. Diese Lehre, der freundliche Gott Dionysos sey der Hades, war unstreitig die beseligende Ueberzeugung, welche die Geheimlehren mittheilten. Nicht zu dem strengen unterirdischen Zeus abwärts, sondern zu dem milden Gott Osiris aufwärts gehen die Seelen, dieß war der verborgenste Sinn der Lehre, daß Dionysos der Hades sey. Deutlich erhellt dieß aus einer Stelle des Plutarch (60), wie aus jenem, selbst auf römischen Gräbmälern, so häufigen Nachruf: Lebe selig mit dem Osiris (61). In diesem Zusammenhang war Persephone nicht des Hades, sondern als Kore und Libera des Dionysos Gattin (62). Dabei blieb aber im öffentlichen Gebrauch der Hades wenigstens im Besitz des Namens, und so hieß nun Dionysos selbst Hades. Dionysos also oder Osiris ist Axiokersos, wie ja Axiokersa-Persephone auch Isis ist (63). Was aber der Name [Axiokersos] aufs genaueste ausdrückt, ist schwer zu sagen, da wir ihn nicht in seiner ursprünglichen Gestalt kennen. Heißt diese Persönlichkeit Axiokersos bloß als Gemahl der Axiokersa? Oder ist er Zauberer in einem höheren Sinn, als der, welcher jenen Zauber der Persephone überwindet, ihre Strenge mildert, jenes Urfeuer (denn auch sie ist Feuer) dämpft und beschwört (64)? Dieß könnte auf jeden Fall nur durch Untersuchungen ausgemacht werden, die sich

für diesen Vortrag nicht eignen. Aber welchen bestimmteren Sinn man außer dem allgemeinen dem Namen gebe, ein zauberischer Gott ist Dionysos, sey es daß man an die Schreckbilder denke, mit denen er die tyrrhenischen Schiffer straft, oder an sein Amt als Eröffner der Natur, als alles mildernder Gott 65), als der feuchte, der dem trocknenden Feuer wehrt (66). So bilden also die drei ersten samothrakischen Götter dieselbe Folge und Verkettung, in der wir auch sonst überall Demeter, Persephone und Dionysos finden. Es folgt die vierte Gestalt, Kasmilos genannt, gewöhnlicher Kadmilos, auch Camillus. Ueber diesen Namen nun sind alle Erklärer so weit einstimmig, daß er einen dienenden Gott bedeute; wie auch schon aus der Verrichtung des etruscisch-römischen Camillus erhellen würde. Aber welches Gottes oder welcher Götter Diener? Die nicht minder einstimmige Meinung ist, eben jenen ihm vorangehenden Göttern sey er als Diener beigesellt, und zwar mit dem bestimmten Begriffe der Unterordnung (67). Also der Ceres, der Proserpina, dem Bacchos untergeordnet wäre Kadmilos oder Hermes? Denn auch das ist unbezweifelt, daß er Hermes ist. Mercur Diener dieser Gottheiten, der sonst vorzugsweise Bote des höchsten der Götter, des Zeus, heißt? Zwar Er ruft Proserpina aus der Unterwelt zurück, aber nicht im Dienste der Ceres, nur auf Jupiters Geheiß (68). Es findet sich bei Varro der Ausdruck: Camillus, ein Gott, der großen Götter Diener (69). Aber welcher Götter Diener, ist auch dadurch nicht bestimmt, vorausgesetzt selbst, daß die kabirischen Gottheiten ohne Unterschied die großen genannt werden. Denn ihre Zahl wird sehr bestimmt auf sieben angegeben, denen ein achter beigesellt ist. Also, Diener der großen Götter, ist Camillus nicht nothwendig Diener jener drei ersten. Gesetzt aber, er diente zugleich den unteren und den oberen Göttern, so diente er jenen doch nur, sofern er der Mittler zwischen ihnen und den oberen, also selbst höher war denn sie, und dieses gleichsam die leitende Verbindung zu seyn zwischen den oberen und unteren Göttern, ist ja des Hermes eigentlichster Begriff (70). Er würde also den obern und untern in sehr verschiedenem Sinne dienen, jenen als ein wirklicher Diener, als ein gehorchendes Werkzeug, diesen aber

als ein wohlthätiges und über sie erhabenes Wesen. Sehr zu fürchten demnach ist, daß durch die zu leicht angenommene Meinung, den drei ersten Gottheiten sey Kadmilos als Diener zugesellt, das ganze samothrakische System in ein falsches Licht gestellt worden. Bestätiget werden jene Zweifel durch die Namen selbst. Denn Kadmilos mit der griechischen Endigung, mit der ursprünglichen Kadmiel, heißt wörtlich: der, der vor dem Gott hergeht (71), und dieses wieder heißt nach morgenländischem Redegebrauch nichts anderes als der Verkündiger, der Herold des kommenden Gottes. Er verhält sich insofern zu dem unbekannten Gotte, wie sich zu dem alttestamentlichen Jehovah der sogenannte Engel des Angesichts verhält (72). Denn das Angesicht bedeutet dasselbe was Kadmi, nämlich das Vordere; der Engel des Angesichts also ist der Bote, der gleichsam das Vordere, das Vorausgehende der Gottheit ist. Nicht also der ihm vorangehenden Götter, sondern eines [erst] kommenden, noch zukünftigen Gottes Diener ist Kadmilos. Auf einen nicht ihm vorangehenden, sondern ihm folgenden Gott deutet auch der andere, nicht weniger urkundliche Name. Kasmilos heißt nicht überhaupt nur ein Ausleger der Gottheit, wie gewöhnlich erklärt wird, sondern bestimmt der von der Gottheit weissagt, sie voraus, die kommende verkündet (73). Also durchaus auf einen zukünftigen Gott deuten die Namen, auf einen Gott, zu dem sich Kadmilos oder Hermes, nothwendig also auch die ihm vorausgehenden Götter, nur als untergeordnete, nur als Diener, als Herolde, Verkündiger verhalten. Bewiesen wäre daher aus der Natur der einzelnen Persönlichkeiten selbst, daß weder die erste, Axieros, als Einheit und Quelle, der Götter und der Welt, vorangestellt, noch in der Kabirenlehre überhaupt ein Emanationssystem in ägyptischem Sinn enthalten ist (74). Weit entfernt sich in herabsteigender Ordnung zu folgen, folgen sich die Götter in aufsteigender; Axieros ist zwar das erste, aber nicht das oberste Wesen, Kadmilos unter den vieren das
11 letzte, aber das höchste. Natürlich ist dem sinnigen Forscher die Neigung, alles Menschliche soviel möglich menschlich zu begreifen, natürlich also auch, in Erforschung der alten Götterlehre ein Mittel zu suchen, wodurch die Vielheit göttlicher Naturen sich mit dem menschlich nothwendigen

und unaustilgbaren Gedanken der Einheit Gottes vereinigen ließe. Aber die Vorstellung der verschiedenen Götter als bloßer Ausflüsse Einer in ihnen, wie in verschiedenen Strahlen, sich fortpflanzenden Urkraft, ist weder an sich volksgemäß und deutlich (75), noch vermöge ihrer Unbestimmtheit und Grenzenlosigkeit verträglich sowohl mit der Bestimmtheit und Schärfe der Umrisse jeder einzelnen Gestalt als mit der geschlossenen Zahl dieser Gestalten. Allein auch mit menschlicher Denkweise läßt sie sich nicht wohl vereinen. Denn wer Einmal zum Gedanken Eines höchsten Wesens sich erhoben, von dem alle übrigen Naturen nur Ausströmungen sind, wird sich schwerlich entschließen diesen Ausflüssen seine Verehrung, geschweige jene aufrichtige, gefühlte Frömmigkeit zuzuwenden, die wir an manchen der Weisesten und Besten, die entweder in die Mysterien oder in die Lehren der Philosophen eingeweiht waren, an einem Xenophon z. B., wahrnehmen. Ganz anders verhält es sich, wenn die verschiedenen Götter nicht abwärts gehende, immer mehr sich abschwächende Ausflüsse einer höchsten und obersten Gottheit, wenn sie vielmehr Steigerungen einer untersten, zu Grunde liegenden Kraft sind, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären; alsdann nämlich sind sie wie Glieder einer vom Tiefsten ins Höchste aufsteigenden Kette, oder wie Sprossen einer Leiter, deren tiefere nicht übergehen darf, wer die höheren erklimmen will; dann, weil sie dem Menschen Mittler sind zwischen ihm und der höchsten Gottheit und nur Boten, Verkündiger, Herolde des kommenden Gottes, gewinnt die Verehrung derselben einen Schein, der sich auch mit der besseren Menschheit verträgt, und der allein erklärt, wie die den vielen Göttern erzeigte Verehrung so tiefe und fast unausreißbare Wurzeln schlagen, so lange sich erhalten konnte. Weder überhaupt zur Erklärung alter Götterlehre, noch zur Erklärung der samothrakischen insbesondere geeignet scheint also die Vorstellung der Emanation. Hier scheitert sie an dem recht verstandenen Begriffe des Kadmilos. Eine von unten wie Zahlen aufsteigende Reihe bilden die 12
vier uns urkundlich bekannten samothrakischen Gottheiten. Kadmilos, nicht den drei andern untergeordnet, steht vielmehr über ihnen. Diese Einsicht verwandelt auf einmal die ganze Folge in eine lebendig fort-

schreitende, und öffnet uns die Aussicht in eine weitere Entwicklung der bis zur vierten Zahl bekannten Reihe. Die nächste Frage ist wohl, welcher Natur jener El, jener Gott sey, dessen Verkündiger und Diener zwar alle vorangehenden Gottheiten, zunächst aber und unmittelbar Kadmilos ist? Unstreitig beginnt mit diesem Gott eine neue Reihe von Offenbarungen, durch die sich die Folge der Persönlichkeiten bis in die Sieben- oder Achtzahl fortsetzt. Doch die vollständige Entwickelung dieser Reihe, die noch andere Mittel fordert als in den samothrakischen Ueberlieferungen für sich liegen, ist nicht unser Zweck. Es genügt uns, soweit dieß möglich ist, über die Natur der dem Kadmilos [unmittelbar] folgenden Gottheit einigen
13 Aufschluß zu geben. Zunächst also ist klar, daß jene ersten Gottheiten diejenigen Kräfte sind, durch deren Wirken und Walten vorzugsweise das Weltganze besteht; klar also, daß sie weltliche, kosmische Gottheiten sind. Denn sie heißen allesammt Hephäste 76), in keinem andern Sinn, als Alexander der Große sagte, auch Parmenio sey Alexander. Hephästos selbst ist in keiner Kabirenreihe, so wenig als sein Name unter denen der sieben Planeten oder in dem Kreis der Wochentage vorkommt, dem Schlüssel, wie ich einst zu zeigen hoffe, aller Götterſysteme. Sie alle zusammen, diese vorangehenden oder, wie wir auch sagen können, dienenden Gottheiten, sind Hephästos (77). Die Schöpfung des Hephästos ist die Welt der Nothwendigkeit. Er ist es, der in strengem Zwange das All hält (78). Er aber ist [auch der kunstreiche Bildner des Ganzen. Er ist] es auch, der den Göttern, den höheren unstreitig als er selbst, die innerweltlichen Sitze bildet (79). Eben dieses thun also jene dienenden Gottheiten, die sich auch dadurch wieder als die, nur die Epiphanie, die Offenbarung der höheren Götter vorbereitenden darstellen. Man könnte von ihnen sagen, sie sey'n nicht sowohl göttliche, als gottwirkende, theurgische Naturen, und als theurgisch stellt sich ja mehr und mehr die ganze Verkettung dar. Wenn also jene vorangehenden Persönlichkeiten [inner-]weltliche Gottheiten sind, so ist der Gott, zu dem sie die Führer und Leiter sind, und dem unmittelbar Kadmilos dient, der überweltliche Gott, der Gott, der sie beherrscht und dadurch Herr der Welt ist, der Demiurg oder im höchsten

Sinne Zeus (80). So hieß in Eleusis der, welcher den Hermes oder Kadmilos vorstellte, der heilige Herold; aber der höchste Priester, welcher den höchsten der Götter vorstellte, war das Ebenbild des Welterbauers und als solcher geschmückt (81). Der etruscisch-römische Camillus war keineswegs ein jedem Priester ohne Unterschied dienender Gehülfe, er war, was bisher nicht beachtet worden, der ausdrücklichen Erklärung alter Schriftsteller zufolge, der dem Priester des Jupiters dienende Knabe (82). Da also dieser den Zeus selbst vorstellte, so war der Camillus zu ihm in demselben Verhältniß, in welchem nach der gegebenen Ansicht der kabirische Kadmilos zum höchsten Gott ist. Die aufsteigende Reihe verhält sich daher jetzt so: Das Tiefste Ceres, deren Wesen Hunger und Sucht, und die der erste entfernteste Anfang alles wirklichen, offenbaren Seyns ist. Die nächste Proserpina, Wesen oder Grundanfang der ganzen sichtbaren [äußeren] Natur; dann Dionysos, Herr der Geisterwelt. Ueber Natur und Geisterwelt das die beiden sowohl unter sich als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde, Kadmilos oder Hermes (83). Ueber diesen allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg (84). Also ein von untergeordneten Persönlichkeiten oder 14
Naturgottheiten zu einer höchsten sie alle beherrschenden Persönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott, aufsteigendes System war die kabirische Lehre (85). Noch weit entfernt aber ist diese Darstellung von jener andern Behauptung, die zuerst Warburton ausgeschmückt, nach ihm auch deutsche Gelehrte annehmlich gefunden, welcher zufolge das eigentliche Geheimniß aller Mysterien des Alterthums die Lehre von der Einheit Gottes war, und zwar in jenem verneinenden, alle Vielheit ausschließenden Sinne, den die jetzige Zeit mit diesem Begriffe verbindet. Undenkbar wäre schon an sich ein solcher Widerspruch zwischen dem öffentlichen Götterdienst und der Geheimlehre. Er konnte, wie Sainte-Croix bemerkt, nicht kurze Zeit, geschweige an zweitausend Jahre dauern, ohne die Altäre umzustoßen, ja ohne die Ruhe der bürgerlichen Gesellschaft zu erschüttern. Mit der einen Hand erschaffen und mit der andern vernichten, öffentlich täuschen und insgeheim aufklären, den Götterdienst durch Gesetze befestigen, die Frevel dagegen mit Ernst bestrafen, heimlich

den Unglauben nähren und aufmuntern, welche Gesetzgebung (86)! Ein Gedanke, der einer in so manchen Verhältnissen an Betrug gewöhnten [ja des Betrugs sich rühmenden] Zeit vielleicht zusagen konnte, den aber das gerade, gesunde, kräftige Alterthum wie mit Einer Stimme verwirft (87). Es ist vielmehr alle Wahrscheinlichkeit, daß in den Geheimnissen eben dasselbe, was in dem öffentlichen Dienst, aber nur nach seinen verborgenen Beziehungen, dargestellt wurde, und daß jene von diesem sich nicht mehr unterschieden als etwa die esoterischen oder akroamatischen Vorträge der Philosophen von den exoterischen. Vollends aber jener, nicht alt-, nicht neutestamentlich, nur etwa mahommedanisch zu nennende Monotheismus, dessen Begriff doch eigentlich immer jenen Behauptungen zu Grund gelegt wird, widerstrebt dem ganzen Alterthum und der schöneren Menschlichkeit, die sich ganz in dem Ausspruche des Heraklit spiegelt, dem auch Plato Beifall gegeben: Das Eine weise Wesen will nicht das alleinige genannt seyn, den Namen Zeus will es (88)! Eine andere Folge möchte man versucht seyn, jener obwohl flüchtigen Vergleichung zu geben zwischen samothrakischen und alttestamentlichen Vorstellungen, zumal sie weiter fortgesetzt noch auf tiefere Uebereinstimmungen leiten würde. Man könnte darin eine neue Bestätigung sehen wollen der älteren von Gerhard Vossius, Bochart und andern ehrenwerthen Forschern gefaßten Ansicht. Nach derselben ist die gesammte Götterlehre des Heidenthums nur Verunstaltung der alttestamentlichen Geschichte und der an das Volk Gottes ergangenen Offenbarung (89). Diese also wird für ein Aeußerstes und Letztes genommen, über das keine geschichtliche Erklärung hinausgehen kann. Wie aber, wenn diese Annahme selbst nur willkürlich wäre? Wenn sich schon in griechischer Götterlehre (von indischer und anderer morgenländischer nicht zu reden) Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wissenschaftlichen Systems zeigten, das weit über den Umkreis hinausginge, den die älteste durch schriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat (90)? Wenn überhaupt diese nicht sowohl einen neuen Strom von Erkenntniß eröffnet hätte, als den durch eine frühere schon eröffneten nur in ein engeres, aber eben darum sicherer fortleitendes Beet eingeschlossen? Wenn sie,

nach einmal eingetretener Verderbniß und unaufhaltsamer Entartung in Vielgötterei, mit weiseſter Einſchränkung, von jenem Urſyſtem nur einen Theil, aber doch diejenigen Züge erhalten hätte, die wieder ins große und umfaſſende Ganze leiten können? Dieſem jedoch ſey wie ihm wolle, 16
ſo beweiſen jene Vergleichungen wenigſtens, daß der griechiſche Götterglaube auf höhere Quellen als auf ägyptiſche und indiſche Vorſtellungen zurückzuführen iſt. Ja wenn die Frage entſtünde, welche von den verſchiedenen Götterlehren, ob die ägyptiſche und indiſche, ob die griechiſche näher der Urquelle geblieben: der unbefangene Forſcher würde kaum anſtehen, für die letzte zu entſcheiden. In der griechiſchen Fabel, jener Göttergeſchichte, wie ſie vorzüglich Homer den Griechen gedichtet, iſt es eine unſchuldige, faſt kindiſche Phantaſie, die, nur gleichſam verſuchsweiſe, ſpielend und mit dem Vorbehalt es wiederherzuſtellen, das Band auflöst, wodurch die vielen Götter Ein Gott ſind; im ägyptiſchen und indiſchen Syſtem iſt ein ernſtlicher Mißverſtand, ja ein Dämoniſches nicht zu verkennen, ein wie mit Abſicht wirkender Geiſt des Irrthums, der den Mißverſtand ins Ungeheure, ja ins Gräuelhafte auswirkt. Hatte jenes Naturvolk der Pelasger, aus dem alle griechiſche Kraft und Herrlichkeit aufgegangen ſcheint (91), die Grundbegriffe ſchon getrübt, nicht in natürlicher Unſchuld und Friſche erhalten, nimmer, ſo hoch wir den lebendigen Sinn der Griechen anſchlagen mögen, konnten dieſe Vorſtellungen in ſo lautere Schönheit ſich entfalten, nimmer ſo treu, ſo arglos, ſo unbefangen mitten im Spiel, jene tieferen Verbindungen bewahren, deren geheimer Zauber uns auch dann noch trifft, wenn wir die Göttergeſtalten in ihrer völligen dichteriſchen und künſtleriſchen Unabhängigkeit vor uns walten laſſen. Wiederhergeſtellt wurde jenes im Spiel der Dichtung gelöste Band im Ernſt der Geheimlehren. Geſchichtlich unzweifelhaft iſt, daß auch dieſe den Griechen vom Ausland oder von den Barbaren gekommen. Aber warum eben aus Aegypten? Weil Herodot von den dodonäiſchen Prieſterinnen gehört, aus Aegypten haben die Pelasger zuerſt die Namen der Gottheiten erfahren (92)? Aber derſelbe Herodot gibt kurz zuvor eben dieſe Herleitung der griechiſchen Götternamen aus Aegypten nur für ſeine Meinung (93), die um ſo weniger

Entscheidendes haben kann, da ihm so wesentliche Mittel der Beurtheilung fehlten und Urkunden, die vor uns aufgeschlagen liegen (94). Welche ganz andere Welt ging dem Vater der Geschichte auf, wenn er die althebräischen Denkmäler kannte, ihm, dessen Aufmerksamkeit nicht entgangen war, daß die ersten bacchischen Orgien Griechenlands von jenen Phöniciern herkommen, die sich mit dem Tyrier Kadmus in Böotien niedergelassen (95). Ueber die Geheimnisse Samothrakes äußert er sich entschieden, die Insul habe sie von den Pelasgern empfangen, welche zuerst dort, ehe mit den
17 Athenern zusammen, gewohnt (96). Der einzige, doch nur scheinbare Grund, der einige Forscher bewegen konnte, die erste Quelle des Kabiren-Dienstes in Aegypten zu suchen (97), ist eine besondere Erzählung des jonischen Geschichtschreibers. Zu Memphis sey Kambyses in das Heiligthum des Hephästos gegangen und habe des Bildes nicht wenig gespottet. Denn es sey, wie die phönikischen Patäken, die Nachbildung eines Pygmäen. Auch in das Heiligthum der Kabiren, in das niemanden als dem Priester zu gehen verstattet gewesen, sey der Frevler gedrungen, und habe unter vielem Gelächter ihre Bilder verbrannt, denn auch sie seyen den Bildern des Hephästos ähnlich (98). Die Vergleichung der Hephästos- und der Kabiren-Bilder mit den phönikischen Schutzgöttern würde jedoch die umgekehrte Ableitung der Kabiren Aegyptens von den Zwerggöttern Phönikiens ebenso gut verstatten, da dieses Land nach ebenso unverwerflichen Zeugnissen zu den ältesten Sitzen der Kabiren gehört (99). Ueber die erste Herkunft des Kabiren-Dienstes möchte also aus jener Geschichte nichts zu schließen seyn. Um so merkwürdiger ist an sich die Erzählung, in Pygmäen-Gestalt habe man die Kabiren zu Memphis gesehen. Wie reimt sich diese Gestalt, wir wollen nicht sagen mit jener Vorstellung, nach welcher Hephästos der höchste Gott sowohl des kabirischen als des ägyptischen Systems ist und alle anderen Götter nur Ausflüsse von ihm; wie reimt sich eine solche Abbildung auch nur mit dem Namen der großen Götter, welcher den Kabiren so allgemein beigelegt wird? Einer der älteren Untersucher wollte die Schwierigkeit durch Auslegung hinwegräumen (100), unthunlich schon darum, weil unzweifelhafte Spuren sind, daß dieselben Götter auch außer Aegypten

zwergartig gebildet wurden (101). In bildlichen Vorstellungen, wie bei dem Dichter, trägt der Greis Anchises die vaterländischen Penaten in der Hand aus Ilium (102), ein Beweis wenigstens der Kleinheit dieser Bilder, die Gottheiten darstellten, welche mit kabirischen zunächst verwandt waren. Man könnte versucht seyn zu sagen: die ersten Kabiren wenigstens seyen alle dienende Gottheiten und darum wie der etruscisch-römische Camillus als Knaben gebildet worden. Aber Knaben sind keine Zwerge. Angemessener ist Folgendes, zumal es auf einer Vorstellung beruht, die erweislich vorhanden war (103). Als Götter und als die ältesten der Wesen wurden sie nothwendig in ehrwürdiger Gestalt und als Alte gedacht; [als dienende Wesen aber oder] als Camille jugendlich und wie Knaben. Die noch rohe aber aufrichtige Idoloplastik wußte diese streitenden Begriffe nur in der Gestalt von Zwergen zu vereinigen. Freilich ist dabei anzunehmen, was sich indeß auch sonst rechtfertigen läßt, daß nur die ersten Kabiren in solcher Gestalt abgebildet wurden, denn nur als Söhne des Hephästos, nur sofern selbst Hephäste, waren die Kabiren zu Memphis in Pygmäengestalt zu sehen. Außerdem glauben wir, einen, der menschlichen Einbildungskraft auch sonst gewöhnlichen, zumal wieder an altdeutsche und nordische Vorstellungen erinnernden Zug darin zu finden, diesen nämlich, große aber mehr zauberische als natürliche Kräfte mit der Zwergengestalt vereinigt zu denken. Hat doch schon einer alten nichts weniger als geradezu verwerflichen Ableitung zufolge unser deutsches Wort Zwerg [im Altdeutschen Tuwerg] das griechische Theurgos zur Wurzel, und demnach vom Ursprung her die Bedeutung eines zauberkräftigen Wesens. [Wer denkt nicht an die kunstreichen, auch in dieser Beziehung hephästischen Zwerge der nordischen Heldensagen?] Auch an unsere Bergmännlein dürfen wir erinnern, von denen noch unser wackerer Landsmann Georg Agricola viel Treuherziges zu erzählen weiß; denn auch sie sind ja so zu reden Söhne des Hephästos, die mit Metallen Verkehr haben und sogar Waffen aus ihnen verfertigen (104). Da indeß mit der Gestalt von Pygmäen gerade der Begriff übernatürlicher Stärke verbunden ist, so könnte es nicht befremden, wenn etwa die, welche als Zwergen, in einer andern Wendung

als Riesen gedacht werden (105), nicht auffallen, wenn unter den, wie es scheint, noch kleiner gedachten, Idäischen Dakthlen (106) auch Hercules genannt wird, und wenn jenes unförmliche Bild der ältesten Kabiren [später] sich in die herrlichen Gestalten der Dioskuren ver-
18 klärt (107). Auf den Begriff zauberischer, theurgischer Kräfte führt also auch die Angabe ihrer Gestalt zurück. Welche Bedeutung durch ihren gemeinschaftlichen Namen ausgedrückt sey, möchte zuletzt Untersuchung verdienen. Hierüber jedoch ist unter allen Forschern fast Eine Meinung. Den Begriff der mächtigen, der starken Götter drücke der Kabiren-Name aus, nach der Bedeutung eines gleichlautenden hebräischen Worts. Alle anderen Bedenklichkeiten gegen diese Erklärung (108) überwindet beinahe das Eine, daß eben diese Götter immer und überall, zusammen und auch einzeln, die Großen, die Mächtigen genannt werden (109). Dennoch was bürgt dafür, daß eben dieser Begriff durch das Wort Kabiren ausgedrückt worden? Es bleibt immer der nicht grundlose Zweifel, daß eigentlich nur die höheren Götter des kabirischen Systems die Großen genannt worden (110). Aber auch zu allgemein, nicht bezeichnend genug für den eigenthümlichen Begriff, lautet der Name, um sich durch die erste Aehnlichkeit hinreißen zu lassen. Von selbst drängt uns die Untersuchung, die Eigenthümlichkeiten der Kabiren nochmals in Einem Bilde zusammen zu fassen. Die ersten Kabiren also waren magische oder bestimmter zu reden theurgische, die höheren Götter zur Wirkung bringende Kräfte oder Naturen (111). Doch nicht einzeln, nur in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung üben sie den Zauber aus, durch den das Ueberweltliche in die Wirklichkeit gezogen wird. Nun stehen auch die durch sie zur Offenbarung gebrachten Götter mit ihnen wieder in einer magischen Verknüpfung. Die ganze Kabiren-Reihe bildet also eine das Tiefste mit dem Höchsten verbindende Zauberkette. Kein Glied dieser Kette darf unwirksam seyn oder austreten, soll nicht der Zauber verschwinden. Wie nicht die Erscheinung Eines Dioskuren, wie nur das Zeichen der zwei vereinten Flammen den Seefahrern heilbedeutend ist, so sind die Kabiren nur zusammen die großen heilbringenden Götter und werden nicht einzeln, sondern nur gemeinschaftlich verehrt (112).

Also den Begriff der unauflöslich (wie Dioskuren) Vereinigten und zwar der magisch Vereinigten mußte der Name bedeuten, wenn er vollkommen ihre gemeinschaftliche Natur ausdrücken sollte. Hätte man nun für den gegebenen Begriff den Namen zu erfinden, so wäre kein mehr bezeichnender auszudenken als der der Kabiren, sobald man denselben [nicht, wie gewöhnlich, von dem hebräischen Kabbir, das nur Stärke, und auch dieses nicht einmal sicher bedeutet, sondern] von einem andern Worte derselben Sprache ableitet, welches zugleich den Begriff einer unauflöslichen Vereinigung und den des Zaubers in sich schließt (113). 19
Wird nun schon durch das genaue Zusammentreffen von Wort und Sache diese Erklärung die wahrscheinlichere, so erhebt sie zur Gewißheit eine unerwartet aber um so bestätigender hinzutretende Aehnlichkeit. Ein Götter-Rath, also ein zusammengehöriges Ganzes von Göttern, findet sich bei den alten Etruskern, unbekannt waren die einzelnen Namen (114), aber sie alle zusammen hießen Consentes und Complices (115), welches nur Erklärung, ja wörtliche Uebersetzung des Kabiren-Namens ist, wofern ihm die von uns angenommene Bedeutung zugeschrieben wird. Es waren ihrer sechs männliche und sechs weibliche Wesen, außer diesen aber, dem sie gemeinschaftlich untergeordnet waren, Jupiter. Denkt man an die Geschlechts-Doppelheit aller alten Gottheiten, nicht eben daß in einerlei Wesen widernatürlich beide Geschlechter vereinigt waren, sondern daß jede Persönlichkeit oder, so zu sagen, jede Stufe in der Götterfolge durch eine männliche und weibliche Gottheit zugleich bezeichnet war (116), so entdeckt sich auch hier wieder jene kabirische, sich in Jupiter als Einheit auflösende Siebenzahl (117). Verschiedene Götter, waren sie doch zusammen wie Einer (118). Dorthin, nach dem Tuscerland hatten, wie geschichtlich bekannt ist, Pelasgische Pflanzer ihre Götter gebracht, an Laviniums Küste schiffte Aeneas die trojanischen Penaten aus, [die nur eins sind mit kabirischen Wesen]. Und von eben diesen tuscischen Göttern versichert Varro, Complices sey'n sie genannt worden, weil sie nur miteinander leben und miteinander sterben können. Unmöglich wäre, zu diesem Ausdruck etwas hinzuzusetzen oder den wahren Gedanken jener vereinigten Götter trefflicher zu bezeichnen. Und so

wird hinwiederum die erforschte Bedeutung des Namens urkundlich für den inneren Sinn des Kabirensystems, ein Zeugniß unserer zuerst aus der Folge dieser Götter entwickelten Erklärung. Darstellung des unauflöslichen Lebens selbst, wie es in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitet, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare ja Ueberwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, das war ihrem tiefsten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren. In diesen Ausdrücken freilich wurde sie dort, in Samothrake, schwerlich vorgetragen; ohnehin hatte die Einweihung in die Geheimnisse mehr die Absicht, sich für Leben und Tod den höheren Göttern zu verbinden, als Aufschluß über das Weltall zu erhalten. Als theurgische Mittel dieser Verbindung wurden die unteren Götter betrachtet und als solche auch verehrt. Nicht abwärts, in die sichtbare Welt herein, aufwärts erstreckte sich dieser Zauber. Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen selbst ein Glied jener magischen Kette, er selber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zusammenhang und, wie die alte Inschrift sich ausdrückt, dem Heer der oberen Götter *gesellt* (119). In *dem* Sinn mochten die Kabiren oder ihre Diener wohl Erfinder von Zaubergesängen heißen, wie Sokrates sagt, das Kind in uns müsse immerfort beschworen und wie mit Zaubergesängen geheilt werden, bis es von der Todesfurcht frei sey (120). Von der einen Seite ganz auf die Gesinnung und das Leben sich hinrichtend, mochte die eigentliche Lehre von der andern ganz versinnlicht werden, wahrscheinlich indem man den Chor der Götter durch den Reigen der Gestirne darstellte (121). Und welch' herrlicheres Sinnbild des Grundgedankens ließ sich erfinden als die unauflöslich verbundene Bewegung dieser Himmelslichter, in deren Chor kein Glied fehlen kann ohne Zusammensturz des Ganzen, von denen aufs eigentlichste zu sagen ist, daß sie nur zusammen geboren werden und nur zugleich miteinander sterben können! Vieles (doch wissen wir es nicht) mochte im Lauf der Zeiten verhüllt, manches (ein Schicksal vieler höheren und besseren Lehren) getrübt und der Bedeutung beraubt werden. Aber welche

Verhüllungen sie gelitten, welche Richtungen genommen haben mag, unzerstörlich blieb der Grundgedanke, unverkennbar das Ganze der ursprünglichen Lehre, ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinste und der Wahrheit ähnlichste des ganzen Heidenthums. Nicht ganz unwürdig aber schien der Feier dieses Tages der Versuch, einen Glauben hoher Vergangenheit zu enträthseln. Denn Erforschung des Vergangenen erfüllt den größten Theil aller wissenschaftlichen Arbeit. Ob es die ältesten Züge, Kriegsthaten und Verfassungen der Völker sind, die erforscht werden, ob das Bild untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus fast unkenntlichen Abdrücken wiederhergestellt wird, ob die Spuren des Wegs aufgesucht werden, dem die Erde in ihrer Entwicklung gefolgt ist: immer gehen diese Nachforschungen auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forschungswürdigen aber bleibt das Würdigste, was einst Menschen innerlich vereint, worin Tausende und zum Theil die Besten ihrer Zeit die höchste Weihe des Lebens erkannt. In den spätern Zeiten römischer Kaiserherrschaft wurde der einst heilige Name der Kabiren durch Schmeichelei entweiht; auf Münzen erscheinen nicht bloß die Brustbilder des frommen Antoninus oder des Marcus Aurelius, auch der Kopf eines Domitian mit der Umschrift kabirischer Gottheiten (122). Uns wäre die schönste Anwendung des Namens in dem Augenblick verstattet, da er zugleich an jenes kabirische Bündniß erinnert, durch welches erst die Macht gebrochen, endlich die letzten Zuckungen erstickt worden eines wahrhaft typhonischen Reichs, das nur zu enden gedroht in allgemeiner Entsittlichung. Aber jeden fremderen Ausdruck, jede künstlichere Wendung stößt das einfache Gefühl von sich, in dem wir uns des allgeliebten Königes freuen, und in welches wie in die heißen Gelübde für Sein lang dauerndes Wohl wir mit Seinem ganzen Volk einstimmen.

Nachschrift.

Die voranstehende Abhandlung gehört ihrer ursprünglichen Bestimmung nach zu einer Reihe von Werken, die sich auf die Weltalter als gemeinschaftlichen Mittelpunkt beziehen. Daß sie durch eine äußere Veranlassung früher erscheint, konnte jene Bestimmung nicht ändern, und als Beilage jenes Werks wird sie darum in dem weiteren Umkreis erscheinen, in den sie sich durch den Buchhandel verbreitet. Dieser Zusatz hebt ihre Selbständigkeit nicht auf, da man ihr hoffentlich zugestehen wird, auch ganz für sich und ohne alle Beziehung existiren zu können. Nicht an sich, nur der Intention des Verfassers nach Beilage eines andern Werks ist sie zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern, deren Absicht ist, das eigentliche Ursystem der Menschheit, nach wissenschaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geschichtlichem Weg, aus langer Verdunkelung ans Licht zu bringen. Denn untrennlich von Geschichte ist die bis zu einem gewissen Punkt gelangte Wissenschaft und fast nothwendig der Uebergang der einen in die andere. Nicht zufällig geht der allgemeineren Untersuchung die besondere des samothrakischen Systems voran; es war Absicht, dieses zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüssel aller übrigen ist durch hohes Alter wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umrisse die Kabirenlehre. So viel also über den weiteren Zusammenhang dieser Abhandlung, die übrigens ganz für sich genommen werden muß, und auch ganz für sich, nach ihrem besonderen Inhalt, geprüft seyn will.

B
2853
1927
v.4

WERKE/ SCHELLING

83359

LOANED | BORROWER'S NAME | DATE RETURNED

B
2853
1927
v.4

83359

83359

ST. MARK'S LIBRARY
THE GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
175 NINTH AVENUE
NEW YORK, N. Y. 10011

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00075136